UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA

JOSÉ LUCAS CORDEIRO FERNANDES

"*IN SORTE DIABOLI* ": CULTURA ESCRITA E A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO DE DEMONIZAÇÃO DO PAGÃO NA *BRENNU-NJÁLS SAGA* (SÉC. XIII)

FORTALEZA – CEARÁ

2016

JOSÉ LUCAS CORDEIRO FERNANDES

"*IN SORTE DIABOLI* ": CULTURA ESCRITA E A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO DE DEMONIZAÇÃO DO PAGÃO NA *BRENNU-NJÁLS SAGA* (SÉC. XIII)

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em História do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História.
Área de concentração: História e Culturas.

Orientador: Prof. Dr. Gleudson Passos Cardoso

FORTALEZA – CEARÁ

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Fernandes, José Lucas Cordeiro.
In Sorte Diaboli: cultura escrita e a construção do imaginário de demonização do pagão na Brennu-Njáls saga (séc. XIII) [recurso eletrônico] / José Lucas Cordeiro FERNANDES. - 2016.
1 CD-ROM: il.; 4 ¾ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 268 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico em História e Culturas, Fortaleza, 2016.
Área de concentração: História e Culturas.
Orientação: Prof. Dr. Gleudson Passos Cardoso.

1. Sagas de Islandeses. 2. Demonização. 3. Cristianização. 4. Cultura Escrita. 5. Imaginário. I. Título.

JOSÉ LUCAS CORDEIRO FERNANDES

"IN SORTE DIABOLI": CULTURA ESCRITA E A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO DE DEMONIZAÇÃO DO PAGÃO NA BRENNU-NJÁLS SAGA (SÉC. XIII)"

Dissertação submetida ao Programa de Mestrado Acadêmico em História do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em História.

Área de Concentração: História e Culturas

Aprovada em: 16/08/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gleudson Passos Cardoso
Universidade Estadual do Ceará – UECE
Orientador

Valéria aparecida alves

Profa. Dra. Valéria Aparecida Alves
Universidade Estadual do Ceará-UECE
Membro Interno

Prof. Dr. Tito Barros Leal de Pontes Medeiros
Universidade Estadual Vale do Acaraú-UVA
Membro Externo

In Memoriam de José Leitão, Francisca Lima, Hermes Bezerra,dedico.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer ao meu professor de ensino médio, Hermes Bezerra, que me incentivou a fazer História e seguir aquilo que meu coração indicava, sabendo que era uma época em que o vestibular era um passo fundamental na vida. Sua voz trouxe tranquilidade e me fez evoluir bastante. Espero que quando minha hora chegar nós possamos comemorar... onde quer que o senhor esteja.

Agradeço aos meus dois orientadores durante o mestrado. Primeiramente aquele que terminou o processo comigo e me acompanhou por cerca de metade da caminhada, o Dr. Gleudson Passos (UECE). Este que além de professor e orientador, foi um amigo que ajudou nas horas de mais necessidade, sempre tendo a compreensão necessária, sem dúvida esse trabalho também é dele, mesmo antes de sua orientação oficial. A minha primeira orientadora, Dra. Silvia Siqueira (UECE), que infelizmente não podemos terminar juntos, mas suas lições e contribuições estarão sempre presentes na minha vida acadêmica.

Agradecer a minha família, pois sem ela, sem essa base fundamental, eu jamais alcançaria nada. Meu pai, Dr. Auri Fernandes, meu patrocinador, amigo sincero e um pai zeloso como nenhum outro. Minha mãe, Maria Madalena, minha inspiração, minha conselheira, um ombro forte para qualquer necessidade. Ao meu irmão, Auri Filho, pela amizade máxima de tantos anos, pelo amor, companheirismo, e pelos exemplos de honra e hombridade. Minha irmã, Ana Lídia, pelas risadas, pelo suporte, pelas farras e acima de tudo, pelo amor incondicional. Diversos outros membros da família direta ou indiretamente que me mandaram forças e sempre torceram por mim, por isso, pelo amor, e pela sua simples existência, eu agradeço. Um agradecimento especial aos meus avós: Raimunda Ascenção, Irís Guaraci, José Leitão e Francisca Lima, estes que me mostram um lado espitural e sempre me fizeram ter fé naquilo além de nós, em sentimentos que posso não compreender, mas que sinto e agradeço.

Aos amigos de boemia, pois nem só de livros vive o homem, longe disso na verdade. Agradeço a galera do MJD: Diego Queiroz, Elma Jannier, Bruno Queiroz, Diego Goulart, Wládia Arruda, Jimmy Lucas, Dmitri Gadelha, Sami Gadelha, Denyse Albuquerque; Meus amigos da História na Universidade Federal do Ceará: Adeliana Alves, que tenho um carinho mais do que especial – uma amiga para a vida -, Luiz Alves, que desde o colégio veio comigo na caminhada, seguindo os passos da História, Marley Corrêa, Lucas Assis, Juliana Basílio, Ted Rafael, Lucas Nobre, Diego Estevam, Paulo Ricardo; Meus amigos e colegas da turma de mestrado: Caio Pinheiro, Gabriela Bandeira, Reverson Nascimento, Monalisa Viana, Camila Mota, Patrícia Marciano, Paulo César, Adilson Lopes, Rycardo Wylles, Emanuel Carneiro,

Bruno Costa, Brayan Correia, Luciana Fernandes e Luã Rodrigues; Amigos do Bomtequim, que já me fizeram perder a memória: Raul Victor, Andressa Ellen, Dayane Evellin, Luís Fernandes, Luís Eugênio, Antônio Augusto, Leandro e Elvira Madeira.

Agradeço aos companheiros de treino da Nova União - CE. Graças a disciplina do Jiu-Jitsu e do Muay Thai eu me tornei um sujeito melhor na vida, descobrindo que aquilo que aprendemos no tatame reverbera muito mais fora dele. Suas lições, risadas, dores, machucados, a satisfação de crescimento e acima de tudo, o respeito - serão eternos. Agradecimento especial as lições duras e severas do professor Debertty Oliveira, aos companheiros Rivanio Portela, Edson, Júlio Moraes, Sandra Moraes e Fransis Sousa. Oss!

Aos professores que foram fundamentais para qualquer conquista na minha carreira: Dr. Johnni Langer (UFPB), pelos sinceros comentários, disponibilidade e amizade. Ma. Luciana de Campos (UFPB), pelas orientações, apoio e confiança. Ao grande Me. Pedro Airton (UFC), professor que me proporcionou tantos livros, alegrias e sincera amizade, dando uma oportunidade ímpar na minha graduação na UFC. Ao sempre presente, o *viking* das *highlands parahybanas*, Me. Pablo Gomes de Miranda (UFPB), um historiador admirável e conselheiro inigualável. Ao bispo neviano, Me. André Oliveira (UFMT), grande amigo, conselheiro e parceiro nas atividades cristãs da Islândia. Agradeço também a todo o corpo de pesquisadores do grupo NEVE, especialmente: Andressa Furlan Ferreira (UFPB), Dr. Hélio Pires (UNL), Me. João Bittencourt de Oliveira (UERJ), Me. Munir Lutfe Ayoub (MAE - USP), Ricardo Wagner Menezes de Oliveira (UFPB), Me. Sandro Teixeira Moita (ECEME), Dr. Neil Price (Universidade de Uppsala), Dr. Terry Gunnell (Universidade da Islândia). E de fora dos membros do grupo, um agradecimento especial ao professor Dr. Stephen A. Mitchell (Universidade de Havard), Dr. Carlos Roberto Nogueira (USP) e Harald G. Haraldsson da Leifur Eiriksson Publishing Ltd. (Reykjavík – Islândia).

Também devo trazer à tona as ajudas e atividades do ARCHEA - Grupo de Pesquisa em Cultura Escrita na Antiguidade e na Medievalidade (MAHIS - UECE), que sobre a liderança do Dr. Gleudson Passos (UECE) e da Dra. Silvia Siqueira (UECE) foram galgando cada vez mais espaço para as forças medievais em terras alencarinas, possibilitando espaços de debates e crescimento para a minha pesquisa. Agradeço também ao Luan Lucas, companheiro fiel deste grupo que sempre esteve trazendo trocas e conversas de pesquisas e de outros assuntos.

Ao Prof. Aton Gondim, por seu auxílio sobres traduções e questões no que tange a língua inglesa, sua ajuda disposta e de prontidão não será esquecida.

Agradeço também as valiosas contribuições dadas pela minha banca de qualificação, com comentários sinceros e motivadores, gerando inquietações e amadurecimento de pesquisas,

por isso incluo o Dr. Tito Barros Leal de Pontes Medeiros (UFC/UVA) e o Dr. Gisafran Jucá Mota (UECE) nestes agradecimentos.

Assim que comecei o trabalho sobre a *Brennu-Njáls saga*, eu não esperava uma tradução dela para o português, pois em 2013 quando a li com mais afinco, eu não via o cenário brasileiro produzindo a sua tradução, mesmo tendo qualidade humana para tal. Algo que no curso da tessitura da dissertação foi alterado pela tese do Dr. Théo de Borba Moosburger (UFSC), que realizou uma excelente tradução e tese sobre a saga, trazendo uma contribuição enorme para mim, assim como para o cenário brasileiro de escandinavística. Acredito que esse esforço, assim como de outras traduções dele – estas que foram meus primeiros contatos com tal literatura -, merecem um agradecimento ímpar, pois foram esses elementos pontuais de sua carreira que influenciaram a minha a chegar nesse primeiro passo rumo aos estudos de Islândia medieval e da conquista que a literatura nórdica medieval e a literatura nórdica antiga fizeram/fazem em minha vida.

Por fim, gostaria de agradecer a CAPES, pelo seu incentivo a pesquisa e o fomento dessa dissertação. Acredito que sem seu suporte financeiro e as cobranças requisitadas, muito deste trabalho estaria prejudicado.

Muitos nomes e muito a agradecer nesta caminhada que começou em um sonho de ser medievalista no Brasil, algo que sem os nomes acima e alguns que a memória não me trouxe, não seria possível. Deixo para vocês gratidão, respeito e a divisão desta conquista.

“Isso é o que faço - Eu bebo e sei das coisas.”

(*Tyrion Lannister*)

“Escreva bêbado, revise sóbrio. ”

(*Ernest Hemingway*)

“Deyr fé deyja frændr deyr sjálfr it sama ek veit einn at aldri deyr dómr um dauðan hvern”/ “At kveldi skal dag leyfa konu er brennd er maki er reyndr er mey er gefin er is er yfir komr ǫl er drukkit er”

“O gado morre, parentes morrem, do mesmo modo eu mesmo morrerei; eu sei de uma coisa que nunca morre: a reputação de cada morto. ”/ “O dia deve ser louvado ao anoitecer, a esposa quando ela é cremada, a espada quando é testada, a donzela quando ela é entregue (casamento), o gelo quando veio sobre (ele), a cerveja quando é bebida.”

(*Hávamál, 77/81*)

RESUMO

Este presente trabalho busca analisar através da compreensão da cultura escrita da Islândia medieval, o processo de construção do imaginário de demonização do pagão, focando nas representações literárias postas na *Brennu-Njáls saga* (séc. XIII). Analisamos, como as três fases do processo de cristianização da Escandinávia, penetram paulatinamente nos regimes da sociedade, ao ponto da literatura se tornar um instrumento de consolidação e ampliação do Cristianismo, possibilitando também uma nova dinâmica no âmbito da cultura escrita, culminando no surgimento das sagas de islandeses – *Íslendingasögur*. Logo, vemos como estas narrativas literárias produzidas na terceira e última fase da cristianização (c. séc. XII-XIV) vão estar arraigadas de uma ótica cristã em seu texto, que buscavam subverter a moral pagã e demonizar os sujeitos de fé antagônica a cristã. Neste sentido, vemos o jogo com o passado, onde essas narrativas produzidas entre os séculos XII e XIV, exploram narrar elementos ocorridos nas duas primeiras fases da cristianização, ou seja, entre os séculos IX e XI. Tal elemento permite que possamos ver como uma ótica cristã busca remodelar o passado ocorrido dentro de uma narrativa literária, buscando construir uma representação coletiva, portanto, um imaginário, que favorecesse o cristão, usando por muitas vezes uma demonização do pagão, uma destruição de sua moral, um destronamento de seus deuses, assim como uma derrota nas "disputas mágicas" feitas por estas crenças em disputa. Logo, temos um cenário de análise que busca compreender a formação de um imaginário dentro de uma narrativa literária como instrumento do Cristianismo para se efetivar na região da Escandinávia e especialmente da Islândia, tudo girando em torno das mudanças no cenário da cultura escrita. Nossa investigação vai em busca destes pontos, ao analisar a formação cultural da Escandinávia e da Islândia, assim como seu processo de cristianização e seus elementos para efetivar tal dominância, mudanças e composições do mundo escrito e seus artefatos culturais, para por fim, nos debruçarmos na análise de caso que demonstra em via objetiva a composição no jogo narrativístico que o autor cristão usa, jogando entre passado e presente. Logo, concluímos, juntamente com auxílio do aporte da História Cultural, do método da Nova Escandinavística e da Cultura Escrita, que a força literária modela o imaginário, auxilia na condenação do pagão e aumenta as fímbrias do Cristianismo.

Palavras-Chave: Sagas de Islandeses. Cultura Escrita. Demonização.

ABSTRACT

This essay aims to analyze through the understanding of the writing of Iceland medieval culture, the process of imagination construction by demonization of what is pagan, focusing on literary representations displayed in *Brennu-Njáls saga* (XIIIth century). We analyzed how the three phases of Scandinavia Christianization process, gradually penetrate in society schemes, to the point of literature becoming a Christianity's consolidation and expansion tool, also making a new dynamic in the written culture possible, culminating in the emergence of Icelanders' sagas - *Íslendingasögur*. Therefore we see how these literary narratives produced in the third and final phase of Christianization (between XIIth XIVth centuries) will be rooted in a Christian perspective in its text, which sought to subvert the pagan moral and demonize subjects with antagonistic faiths or creeds to Christian's. In this sense, we see the playing with the past where these narratives produced between the twelfth and fourteenth centuries explore narrating elements occurring in the first two phases of Christianization, ie, between centuries IX and XI. Such element allows us to see how a Christian perspective seeks to reshape the past occurred within a literary narrative, seeking to build a collective representation, an imaginarium, favoring Christians, by often using the demonization of paganism to destroy their morals, dethrone their gods and defeat them in the "magic disputes" made by these disputing beliefs. So we have a scenario analysis that seeks to understand the formation of an imaginary in a literary narrative as Christianity's instrument to be effectively implanted in the Scandinavian region and especially Iceland, all revolving around the changes in the writing culture scene. Our research goes in search of these points when analyzing the cultural background of Scandinavia and Iceland, as well as the process of Christianization and its elements to effect such dominance, changes and compositions of the written word and its cultural artifacts to, in the end, delve into in the case analysis that demonstrates, in an objective way, the novelty composition game that the Christian author uses, mixturing past and present. Therefore we conclude, along with the contribution of Cultural History, the method of the New Scandinavianistic and Written Culture, that literary force shapes the imaginarium, helps condemnation of the pagan and increases the fringes of Christianity.

Keywords: Sagas of Icelanders. Writing Culture. Demonization.

RESUMEN

Este presente trabajo busca analizar a través de la comprensión de la cultura escrita de la Islandia Medieval el proceso de construcción del imaginario de demonización del pagano, centrado en las representaciones literarias puestas en la *Brennu-Njáls saga* (siglo XIII). Analizamos, como las tres fases de cristianización de la Escandinavia, penetran paulatinamente en los regímenes de la sociedad a tal punto que la literatura se torna un instrumento de consolidación y ampliación del Cristianismo, posibilitando así una nueva dinámica en el ámbito de la cultura escrita, culminando en el surgimiento de las sagas de islandeses - *Íslendingasögur*. Sin embargo, percibimos como estas narrativas literarias producidas en la tercera y última fase de cristianización (siglos XII-XIV) estarán arraigadas de una óptica cristiana en su texto, que buscaban subvertir la moral pagana y demonizar los sujetos de fe antagónica a cristiana. En este sentido, vemos el juego con el pasado, donde estas narrativas producidas entre los siglos XII y XIV, exploran narrar elementos ocurridos en las dos primeras fases de la cristianización, entre los siglos IX y XI. Tal elemento permite que posamos ver como una óptica cristiana busca remodelar el pasado ocurrido dentro de una narrativa literaria, buscando construir una representación colectiva, o sea, un imaginario, que favoreciera el cristiano, usando por muchas veces una demonización del pagano, una destrucción de su moral, un destronamiento de sus dioses, así como una derrota en las "disputas mágicas" hechas por estas creencias en disputa. Sin embargo, tenemos un escenario de análisis que busca comprender la formación de un imaginario dentro de una narrativa literaria como instrumento del Cristianismo para confirmarse en la región de Escandinavia y especialmente de Islandia, todo alrededor de los cambios en el escenario de la cultura escrita. Nuestra investigación va en dirección a estos puntos, al analizar la formación cultural de la Escandinavia y de la Islandia, así como su proceso de cristianización y sus elementos para confirmar tal dominancia, cambios y composiciones del mundo escrito y sus artefactos culturales, para finalizar, debrucémonos en el análisis de caso que demuestra en vía objetiva la composición en el juego narrativo que el autor cristiano utiliza, jugando entre pasado y presente. Luego, concluimos, juntamente con la ayuda del aporte de la Historia Cultural, del método de la Nueva Escandinavia y de la Cultura Escrita, que la fuerza literaria modela el imaginario, auxilia en la condenación del pagano y aumenta las fimbrias del Cristianismo.

Palabras Clave: Sagas de Islandeses. Cultura Escrita. Demonización.

RÉSUMÉ

La présente étude vise à analyser par la compréhension de la culture écrite de l'Islande médiévale, le processus de construction de le imaginaire de diabolisation des païens, en se concentrant sur les représentations littéraires mises en *Brennu-Njáls saga* (sec. XIII). Nous avons analysé comment les trois étapes du processus de christianisation de la Scandinavie, pénétrer progressivement dans les régimes de la société, au point de la littérature devenir un outil de consolidation et de l'expansion du christianisme, permettant également possible une nouvelle dynamique dans la culture écrite, aboutissant à l'émergence de sagas des Islandais – *Íslendingasögur*. Ainsi, nous voyons comment ces récits littéraires produit dans la troisième et dernière phase de la christianisation (c. Siècle. XII-XIV) seront ancrées dans une perspective chrétienne dans son texte, qui visait à renverser le moral païenne et diaboliser le sujet de antagonique foi et chrétienne. En ce sens, nous voyons le jeu avec du passé, où ces récits produits entre les XIIe et XIVe siècles, explorent raconter des éléments qui se produisent dans les deux premières phases de la christianisation, à savoir, entre les siècles IX et XI. Cet élément nous permet de voir comment une perspective chrétienne cherche à remodeler le passé a eu lieu dans un récit littéraire, cherchant à construire une représentation collective, donc, un imaginaire qui favorisant le chrétien, en utilisant pour souvent une diabolisation païenne, la destruction de leur morale, un détrônement de leurs dieux, et une défaite dans les «coflits magiques» faits par ces croyances en litige. Bientôt, nous avons un scénario de analyse qui cherche à comprendre la formation d'un imaginaire dans un récit littéraire comme un outil du christianisme pour être efficace dans la région scandinave et en particulier l'Islande, le tout tournant autour des changements dans la scène de la culture écrite. Notre recherche va à la recherche de ces points, lors de l'analyse la formation culturelle de la Scandinavie et l'Islande, ainsi que le processus de christianisation et de ses éléments pour effectuer une telle domination, les changements et les compositions de le monde écrit et de ses artefacts culturels, pour mettre fin, nous nous consacrons à l'analyse des cas montre que, montre de manière objective la composition de le jeu narrativiste que l'auteur Chrétian utilise, en jouant entre passé et présent. Nous concluons donc, avec l'aide de la contribution de l'histoire culturelle, la méthode de la nouvelle Escandinavística et de la culture d'écriture, que la force littéraire modèles l'imagination, aide à la condamnation des païens et augmente les frimbriae du christianisme.

Mots-clés: Sagas des Islandais. Culture Écrite. Démonisation.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Mapa Atual da Escandinávia (Sem Islândia) 47

Figura 2 - Mapa de 1544 – 1578 da Escandinávia (Com Islândia) 48

Figura 3 - Islândia, de *Hieronymus Gourmont* de 1548 65

Figura 4 - Postal *Samúel Eggertsson* sobre assentamentos da Islândia 69

Figura 5 - Primeiros Assentamentos da Islândia 70

Figura 6 - Domínios Locais e Assembleias na Islândia 72

Figura 7 - Memorial do milênio de cristianização da Islândia (981-1981) 85

Figura 8 - Molde de *Trendgarden* 88

Figura 9 - Bispados da Islândia medieval 90

Figura 10 - Vitral da Igreja Luterana de *Akureyrarkirkja* 92

Figura 11 - Alfabeto Rúnico I 96

Figura 12 - Alfabeto Rúnico II 97

Figura 13 - Alfabeto Rúnico III 100

Figura 14 - Inscrição Rúnica I 100

Figura 15 - Variações de caracteres rúnicos no alfabeto *fuþork* anglo-saxão 102

Figura 16 - Pedra rúnica de *Sigurðr* (U 1163) 103

Figura 17 - Runas gravadas em costela 106

Figura 18 - Bastão Rúnico 106

Figura 19 - Inscrição Rúnica II 107

Figura 20 - Rei *Hákon Hákonarson* e *Skúli Bárðarson*, *Flateryjarbók*..... 123

Figura 21 - Detalhe do *Flateyjarbók* 125

Figura 22 - *Möðruvallabók* - o livro de *Möðruvellir* 126

Figura 23 - *Stemma* do capítulo 86 da *Brennu-Njáls saga* 144

Figura 24 - Uma página da *Brennu-Njáls saga* no *Möðruvallabók* 145

Figura 25 - *Gunnarr e Hallgerðr* no *Alþing,* 1898 167

Figura 26 - *Gunnarr* defendendo *Hlíðarendi,* 1898 171

Figura 27 - Localização da *Brennu-Njáls saga* na Islândia 173

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aproveitamento de Pessoal de Nível Superior
ECEME	Escola de Comando e Estado-Maior do Exército
MAE/USP	Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo
MAHIS	Mestrado Acadêmico em História e Culturas
MEC	Ministério da Educação
NEVE	Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFMT	Universidade Federal de Mato Grosso
UFPB	Universidade Federal de João Pessoa
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNESCO	Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura
UNL	Universidade de Nova Lisboa
USP	Universidade de São Paulo
UVA	Universidade Estadual Vale do Acaraú
NHC	Nova História Cultural
AM	Arna-Magnæan

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO..... 18

1.1 NOTA SOBRE OS TERMOS EM ISLANDÊS..... 19

1.2 HISTÓRIA CULTURAL, ESCANDINAVÍSTICA E DEMONIZAÇÃO..... 19

2 ASPECTOS DA ESCANDINÁVIA MEDIEVAL..... 45

2.1 UMA ESCANDINÁVIA ANTES DA ERA *VIKING*..... 46

2.2 DESCOBERTA E ESTRUTURAS DA ISLÂNDIA MEDIEVAL..... 62

2.3 CRISTIANIZAÇÃO E PRESENÇA CRISTÃ NA ISLÂNDIA MEDIEVAL..... 76

3 UM CENÁRIO PARA AS SAGAS: CULTURA ESCRITA NA CONSTRUÇÃO DAS *ÍSLENDINGASÖGUR*..... 93

3.1 ENTRE RUNAS E TEXTOS: UMA ANÁLISE DA CULTURA ESCRITA ESCANDINAVA MEDIEVAL..... 94

3.2 *SEGJA:* UMA ANÁLISE DA LITERATURA ISLANDESA E DAS *ÍSLENDINGASÖGUR*..... 114

4 "*ÞESS GUÐ DÓMS ER MIKLU ER BETRI OK STYRKARI EN ÞU*": O IMAGINÁRIO DE DEMONIZAÇÃO DO PAGÃO NA *BRENNU-NJÁLS SAGA* 142

4.1 A CONSTRUÇÃO E A NARRATIVA NA *BRENNU-NJÁLS SAGA*..... 148

4.2 FACES DA ESCRITA DEMONIZADORA E A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO NA *BRENNU-NJÁLS SAGA*..... 173

5 CONCLUSÃO..... 220

REFERÊNCIAS..... 227

DOCUMENTÁRIOS E FILMES 245

SITES E BLOGS 245

FONTES..... 247

ANEXOS 256

ANEXO A - REIS DA NORUEGA..... 257

ANEXO B - REIS DA DINAMARCA..... 259

ANEXO C - EVENTOS HISTÓRICOS RELEVANTES NAS SAGAS ISLANDESAS..... 261

ANEXO D - *LÖGSÖGUMAÐR* NA ISLÂNDIA..... 263

ANEXO E - LISTA DE BISPOS DE *SKÁLAHOLT*..... 265
ANEXO F - LISTA DE BISPOS DE *HÓLAR*..... 267

1 INTRODUÇÃO

1.1 NOTA SOBRE OS TERMOS EM ISLANDÊS

Durante o corpo deste trabalho, serão encontrados por diversas vezes termos em outros idiomas, principalmente no islandês medieval ou nórdico antigo, tendo concepções linguística, sonoridades e letras que são alheias para alguém sem um contato prévio com a temática. Mas neste trabalho optamos por seguir uma linha proposta por *Raymond Ian Page*, um escandinavista de grande renome, que sugere a manutenção de nomes de sujeitos, fontes e locais no seu idioma original, mesmo que estes possam ou não vir com sua tradução para o idioma nativo do autor. Tal premissa surge devido a confusão que se pode ter em passar nomes como *Óláfr* do nórdico antigo, para *Olaf* no inglês e Olavo no português.

Logo, o mantimento dos termos sempre no nórdico antigo, permite que a consulta sobre o que se refere seja mais globalizada, visto que os estudos sobre tal temática, tange uma esfera necessariamente internacional. Obviamente que aqui, quando achamos necessário ou mais fácil, utilizamos traduções para o português, mesmo que fossem apenas no sentido de apresenta-las para os leitores.

Sobre algumas letras e suas sonoridades, devemos aqui apontar algumas que possam ser mais alheias ao leitor. A letra þ (maiúsculo: Þ) - *Thorn* ou *þorn*-, normalmente traduzido para "Th", apresenta um som do nosso "f", mas de caráter mais arrastado, semelhante a pronúncia da palavra *think,* no inglês. A letra ð (maiúsculo: Ð) - *Eth*, chamada também como *edh* ou *eð* - tem a mesma semelhança de utilização do "Th", mas apresenta o som mais direto, semelhante ao nosso " D", como em inglês *mother*.

Outra peculiaridade se refere a letra J, que apresenta um som de "I", logo leríamos *Kjartan*, como "*Kiartan*", tendo uma sonoridade semelhante ao "I" de ensaiar. "A letra **h** sempre marca uma aspiração. Um dígrafo como **th** ou **ph** não deve ser lido como em inglês. Assim, *Skar**ph**eðinn* deve ser pronunciado *Skarp-heðinn*." (MOOSBURGER, 2014, p. 15).

> No sistema ortográfico convencionado para textos islandeses medievais [...] as vogais **a**, **e**, **i**, **o**, **u** podem ser pronunciadas como em português, sendo sempre breves; quando acentuadas (**á**, **é**, **í**, **ó**, **ú**) são longas. A letra **y** representava um som semelhante ao *u* francês e, do mesmo modo, quando acentuada (**ý**) era longa. Os acentos agudos não devem ser lidos como indicativos de sílaba tônica. Além dessas vogais, havia também **ǫ** (pronunciava-se como um *o* aberto e breve), **æ** (como *e* aberto e longo), **oe** (como *ö* do alemão, sempre longo), **ø** (como *ö* do alemão, sempre breve). (MOOSBURGER, 2014, p. 15-16)

Não pretendemos guiar para uma sonoridade clara, algo que seria praticamente impossível, visto que o entendimento da língua requer costume com a sonoridade e treinamento de pronúncia. Algumas obras podem ser recomendadas para tal, mas aconselhamos, principalmente no cenário atual, que se busque observar músicas e suas letras, filmes, telejornais, documentários, todos de fácil acesso na internet. Todos estes pontos vão lhe auxiliar enormemente para alcançar um entendimento do que aqui intentamos.[1]

1.2 HISTÓRIA CULTURAL, ESCANDINAVÍSTICA E DEMONIZAÇÃO

A minha escolha pela História como curso de graduação, se deve em grande medida à minha paixão pela Idade Média. Esta paixão que crescia ao longo de leituras e que consolidaram minha escolha de curso. Dentro da Universidade Federal do Ceará, onde cursei minha graduação, pude conhecer as análises e problemáticas da ciência histórica e de fato entender um pouco do ofício do historiador.

Ao longo dos anos na graduação eu me via sem pesquisa ou possibilidades de trabalhar tal recorte, e por muitas vezes desencorajado, mas ao ingressar na bolsa de Iniciação à Docência na disciplina de História Medieval, uma das minhas ideias ganhou força, esta que foi o estudo do Diabo no imaginário cristão. Tal tema que até hoje é presente em minhas pesquisas e foi muito influenciador das minhas escolhas teóricas e dos encaminhamentos para a História Cultural. Após um período de produção sobre tal tema, publicando e apresentando trabalhos, eu tive acesso ao grupo *Valknut* – Grupo de Estudos Vikings da Universidade Federal do Ceará - onde este grupo me apresentou de vez ao universo nórdico.

Este universo e os debates do grupo, assim como os laços de amizade, foram fundamentais para minha mudança de pesquisa, assim como uma paixão arrebatadora sobre as sagas de islandeses. Com um tempo fui me adaptando e tendo aos poucos que unir o que já estava pesquisando e esse novo universo. Inicialmente foi um esforço infrutífero e exaustivo, falhas de um pesquisador novo e sem experiência. Mas a participação do grupo e em eventos,

---

[1] Para caráter de indicações bibliográficas, seguiremos as indicações postas por um dos maiores tradutores das sagas de islandeses no Brasil, Théo MOOSBURGER. Ver: BARNES, M. **A New Introduction to Old Norse I. Grammar**. London: The Viking Society for Northern Research, 1999; BYOCK, J. **Viking Language 1. Learn Old Norse, Runes, and Icelandic Sagas**. S/L: Jules William Press, 2013; VALFELLS, Sigrid & CATHEY, James E. **Old Icelandic. An Introductory Course**. Oxford: Oxford University Press, 1981 (Islandês Medieval); EINARSSON, Stefán. **Icelandic: grammar, texts, glossary.** Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1945; NEJMANN, Daisy L. **Colloquial Icelandic. A Complete Course for Begginers.** London / New York: Routledge, 2001 (Islandês Moderno).

me trouxeram contatos com professores e novos grupos e leituras que foram com o tempo me iluminando para o atual tema de pesquisa que configura essa dissertação.

Logo, em meados de 2013, me via totalmente voltado para essa área ajeitando e moldando a ideia bruta de pesquisa, sempre com o auxílio fundamental dos membros do grupo NEVE – Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos-, este que ingressei como membro pesquisador em 2014, fortalecendo a minha pesquisa. Ainda como reforço a essa temática e a obrigação de produção de um trabalho de conclusão de curso, eu busquei analisar a visão mais moderna sobre os nórdicos, analisando-os a partir das representações cinematográficas, sobre a orientação da Dra. Ana Martins Garcia e do Dr. Johnni Langer.

Após ajustes na pesquisa eu encontrei o grupo ARCHEA – Grupo de Pesquisa em Cultura Escrita na Antiguidade e na Medievalidade – que residia na Universidade Estadual do Ceará, onde o Dr. Gleudson Passos e a Dra. Silvia Siqueira incentivam uma produção em tais recortes, assim como intentavam que estudantes ingressassem no mestrado da respectiva universidade, e de todo um projeto de crescimento nessa área, algo que depois se confirmou em eventos locais. Essa força e incentivo me possibilitou entrar no Mestrado Acadêmico em História da Universidade Estadual do Ceará.

Atualmente como membro destes grupos e membro do corpo editorial do boletim Notícias Asgardianas, me mantenho atento à produção e debates sobre o tema, cerceando-me do melhor apoio intelectual que poderia, onde acredito que as escolhas e caminhos servem para confirmar a minha escolha de graduação, mesmo que por vezes tortuosas, complexas e desafiadoras.

O desafio do historiador que opta por mergulhar em recortes temporais distantes daquele em que produz a sua escrita é algo enorme. A distância temporal apresenta desafios e barreiras para a aplicação da "operação historiográfica" (CERTEAU, 2007)[2] "impedindo" de diversas formas a realização desse ofício e a configuração de uma noção de realidade que se pretende alcançar.

[2] "Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um lugar (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), procedimentos de análise (uma disciplina) e a construção de um texto (uma literatura). É admitir que ela faça parte da 'realidade' da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada 'enquanto atividade humana', 'enquanto prática'. ". (CERTEAU, 2007, p. 66)

Nesse cenário, a carência de fontes que permitem a verificação do historiador a certos problemas e uma plenitude de outras situações que dificultam, tornam mais complicado uma apresentação do que poderíamos chamar de realidade dentro dos parâmetros científicos que a História requisita. Para isto, o historiador deve buscar fontes, métodos e teorias que o permitam traçar uma configuração justificada para a hipótese traçada em seu problema de pesquisa.[3] Logo, antes de mergulharmos em qualquer questão e sem adentrar nas dificuldades supracitadas, um termo deve ser explanado para que possamos trabalhar de forma histórica com esse período temporalmente distante – realidade.

> O que de fato seria a realidade para o historiador? Nesse sentido nós vamos encontrar uma multiplicidade de correntes que vão nos apontar caminhos variados, mas nosso caso, como adeptos da História Cultural se liga diretamente ao ideal de *representação* e de como o historiador vê o mundo (CHARTIER, 1990/1991). O historiador cultural observa as representações constituídas das mais diversas formas, compreendendo que essa representação se trata de uma visão do seu produtor e não a realidade ou verdade do momento, e sim uma amostra da intenção de produção e do conteúdo da fonte. Nesse sentido, o historiador compreende que as representações são visões da realidade e que esta última é tão múltipla e maleável como a própria imensidão de representações, apresentando configurações múltiplas e destoantes sobre um mesmo universo de análise, deixando ao historiador a função de apresentar aquela representação e a realidade que ela sugere, sabendo que seu dever não é de julgar ou advogar em favor de qualquer uma dessas visões. (CHARTIER, 1991, p. 173-175)

A representação é uma percepção de um momento, por uma dada camada social, onde envolvem processos de exclusão, inclusão, legitimação, identificação, reconhecimento e etc. De fato, tais aspectos demonstram que o historiador que trabalha com a ideia de representação, compreende que sua fonte mostra um possível elemento real, algo verossímil, algo que pelo trato do historiador, vem a substituir a realidade. Logo, somente sobre uma ótica específica que podemos entender sua mensagem, somente observando os seus processos de produção, reprodução, elementos conjunturais, que entenderemos aquilo que a fonte pode nos passar, visto que somente dessa forma estaremos aptos para arguir corretamente tal "documento". Chartier afirma que; o poder da representação reside no fato de ela gerar um

---

[3] Ver: BARROS, José D'Assunção. **O projeto de pesquisa em história:** da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007; FRANCO JR, Hilário. **A Idade Média –Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

sentimento de identificação e reconhecimento, assumindo assim "[...] regimes de verossimilhança e de credibilidade, e não veracidade. Decorre daí, portanto, a assertiva de Pierre Bourdieu, ao definir o real como um campo de forças para definir o que é real. " (PESAVENTO, 2005, p.41).

> As representações são também portadoras do simbólico, ou seja, dizem mais do que aquilo que mostram ou enunciam, carregam sentidos ocultos, que, construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo e se apresentam como naturais, dispensando reflexão. Há, no caso do fazer ver por imagem simbólica, a necessidade da decifração e do conhecimento de códigos pela sua construção histórica e datada, dentro de um contexto dado no tempo (PESAVENTO, 2005, p. 41).

Esse regime de verossimilhança e não veracidade que se propõe o historiador cultural (PESAVENTO, 2005) forma todo o sentido que pretendemos fazer a nossa pesquisa. A representação e as inovações de objetos que a Nova História Cultural vem fazendo desde a década de 1950 (BURKE, 2000) nos permitem trazer uma abordagem diferenciada sobre as fontes e o mundo escrito medieval da Islândia. Nossa perspectiva não vem em provar que as narrativas literárias estavam corretas ou não, apesar de que não ficaremos presos ao universo literário, afinal trabalhamos como historiadores, mas nesse âmbito que invocamos a NHC para nos balizar ao pensar que as *Íslendingasögur*, as sagas de islandeses – conjunto que está inserido a *Brennu-Njáls saga* -, são apresentadoras de uma visão de mundo, um regime de verossimilhança, um posicionamento sobre as frações de realidade, um vetor de força nesse campo de forças que é a realidade (BOURDIER, 2006). Logo, trabalharemos para entender essa visão, sua formação, sua intenção e o jogo de seus elementos conscientes e inconscientes, observando sua *energia social* com a sociedade em questão.

Tal pesquisa e suas escolhas de fontes buscam sair do modelo dialógico entre os estudos da Escandinávia medieval que existiam anteriormente, onde as inovações surgem com a nova escandinavística na década de 1960. A década de 60 é o marco de mudança nos estudos da região, pois é quando é lançado *The age of the vikings*, 1962 de Peter Sawyer, *Les invasiones: Le second assault contre l'Europe chrétienne*, 1966 de Lucien Musset. Esses trabalhos dão prosseguimento de alguns trabalhos que já mostravam outros elementos da cultura dos *vikings* em relação a certos erros de interpretação, onde essas obras supracitadas ganham destaque, pois:

> [...] reabilitaram os guerreiros vikings, especialmente para o contexto social e político dos tempos medievais. Desde então diversos estudos demonstraram a complexidade da arte, da estrutura social, das concepções mitológicas e religiosas

> dos antigos escandinavos e como eles interferiram culturalmente no Ocidente, deixando diversas marcas perceptíveis até hoje. (LANGER, 2009b, p. 13).

Por muito tempo, e por influência de estudos no período de oitocentista, as sagas islandesas foram recebidas como verdadeiras em certos pontos e totalmente inválidas em outros, sendo que foram ignorados os "elementos" impostos por uma ótica cristã, algo que os estudos pós 1960 buscaram contrapor com perspectivas de outras fontes (referências iconográficas, arqueologia, pedras rúnicas, estruturas megalíticas, entre outras), gerando estudos que utilizam as sagas islandesas como fontes, mas que estas devem sempre estar ligadas a uma perspectiva de fontes a um estudo auxiliar. Nesse cenário, nós nos inserimos na justificativa da NHC, como supracitado, e de um afastamento da busca do "fato verdadeiro"[4], buscando entender uma representação específica e as suas modelações, por isso que usamos majoritariamente as sagas como fontes, pois intentamos compreender essa representação e suas forças na conjuntura da sociedade em questão, buscando compreender o processo excludente, legitimador e "apropriador" que tal fonte tenta realizar, em alguns casos. Em suma, ensejamos construir um trabalho de pesquisa pautado na perspectiva das representações, trazendo as novas formas de pensar H(h)istórias e seus novos paradigmas, mas esse sentido é uma remodelação dos métodos realizados pela nova escandinavística, principalmente o "método comparativo interno".

O primeiro método dessa Nova Escandinavística seria o "Método comparativo externo", onde o que o pesquisador retrata não são mais pensados com apenas elementos internos, mas também de diversos elementos externos. O segundo seria o "Método

[4] Tudo pode ser considerado fato histórico? De forma alguma, pois nem todo acontecimento é um fato histórico. Esse conceito deve ser o primeiro aprendizado para compreender o que é um fato histórico. Um fato histórico é um acontecimento que se tornou objeto da ciência da História, logo, qualquer acontecimento não é um fato histórico, pois o mesmo não sofreu a problematização e a reflexão de um historiador. O fato histórico não é uno e nem imóvel, ele é subordinado a verdade histórica, pois um mesmo fato histórico tem várias interpretação e análises, portanto, não podemos tomar um fato histórico com uma verdade absoluta para sempre, pois o tempo, as interpretações e as fontes podem se alterar na medida do tempo. Mas qual acontecimento deve ser o "escolhido" pelo o historiador? O acontecimento não é o valor fundamental, mas sim o contexto em que se insere. Adam Schaff nos mostra isso claramente no exemplo em que fala da travessia do Rubicon por César em 49 a.C. "O que importa, portanto, é o contexto no qual se insere o acontecimento, são as suas relações com uma certa totalidade, assim como o sistema de referência em que está expresso sendo este último elemento particularmente importante para discernir o caráter relativo do que chamamos o 'fato histórico'". Vendo isso podemos achar que o fato é simples, mas isso é errado, pois o mesmo sempre é complexo, pois um fato traz em sim outras infinidades de fatos. Adam Schaff usa novamente a travessia do Rubicon para exemplificar o que diz: "Quer dizer que mil e um 'fatos menores compuseram este fato simples isolado que é a passagem do Rubicon [...] Verifica-se assim que um fato simples não é de modo nenhum simples. (O que é simples é a verificação deste fato; este fato simples é a generalização de mil e um fatos.) '. ". O fato histórico é o produto das ferramentas do historiador é o objetivo para o qual o mesmo trabalha, o médico trabalha para salvar vidas e o historiador para avaliar os "Homens no Tempo". Ver: SCHAFF, Adam. **História e Verdade.** Martins Fontes, 1978; FARGE, Arlette. **Lugares para a História.** Editora Autêntica, 2011; BLOCH, Marc Leopold Benjamim. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

comparativo interno", que devemos buscar dentro da própria região de produção das sagas, os elementos que possam dialogar com tais fontes, como estudos arqueológicos e estudos rúnicos ("inscrições em pedra e madeira representam o melhor *corpus* de fontes sobre história política, social e econômica da Escandinávia da Era *Viking*, além de representar elementos preciosos sobre literatura, linguagem, arte e poesia. ") (LANGER, 2009a, p. 8). Neste método também devemos buscar mudanças de religiosidade, alterações nas formas de governo e dimensões da ordem da autoridade na região. Por último, temos o método da "Oralidade", que se busca analisar o papel da oralidade na criação das sagas, buscam perceber também elementos da tradição oral na escrita de tais fontes. (LANGER, 2009a, p. 6-11)

Mas, para seguirmos o caminho da dissertação, devemos por uma pergunta de um termo apontando anteriormente: o que seria *energia social*? Tal conceito foi desenvolvido pelo historiador Stephen Greenblatt no ano de 1988, onde o mesmo analisa a circulação das obras de William Shakespeare na Europa.[5] Essa acepção conceitual compreende a seguinte definição, de que um documento escrito ou artefato cultural escrito, tende a circular na sociedade em que está inserido. Durante esta circulação o documento se significa e se resignifica através de trocas com o "público" que o encontra durante esta circulação, onde essas trocas movem sentidos sobre esse artefato cultural escrito e permitem que esse artefato possa ser entendido junto com a sociedade que está inserida, onde nesse sentido essas trocas são nomeadas de energia social (*social energy*, no original), como uma força vetorial que a sociedade posta sobre o documento escrito quando entra em contato com sua circulação. (GREENBLATT, 1988, p. 1-20)

> Mas o que é" energia social "? O termo implica algo mensurável, mas não posso fornecer uma fórmula conveniente e confiável para isolar um único quantum, estável para exame. Identificamos Energia apenas indiretamente, por seus efeitos: ela se manifesta na capacidade verbal, aural, sonora, e os traços visuais para produzir, a forma, e organizar experiências físicas e mentais coletivas. Por isso, é associada a formas repetíveis de prazer e interesse, com capacidade para despertar inquietação, dor, medo, o bater do coração, pena, risos, tensão, alívio, maravilha. Em seus modos estéticos, energia social deve ter uma previsibilidade suficiente mínima para fazer repetições simples possíveis, e uma gama mínima o suficiente para ir além de um único criador ou consumidor de alguma comunidade, no entanto contraída. Ocasionalmente, e geralmente nos interessamos nessas ocasiões, a previsibilidade e o alcance será muito maior: um grande número de homens e mulheres de diferentes classes sociais e crenças divergentes serão induzido a explodir de tanto rir ou chorar ao experimentar uma complexa mistura de ansiedade e exaltação.Além disso, as formas estéticas da energia social são usualmente caracterizadas por um mínimo de adaptabilidade – o bastante para fazê-las sobreviverem, ao menos, às constantes mudanças nas circunstâncias sociais e nos valores culturais que fazem declarações

[5] Ver: GREENBLATT, Stephan. **Shakespearean Negociations***:* the circulation of social energy in Renaissance England. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1988.

> comuns evanescerem. Enquanto a maioria das expressões coletivas são movidas de seu lugar original para um novo local ou temporalidade e estão mortas na chegada, a energia social codificada em certas obras de arte continua a gerar uma ilusão de vida por séculos. (GREENBLATT, 1988, p. 6-7)[6]

Nosso objetivo e aspectos metodológicos e teóricos acabam por nos "obrigar" a aplicar o entendimento da energia social, pois a circularidade e essas trocas de energia que são fundamentais para o entendimento da estética, composição e intenção do documento, algo que é questão fundamental para nossa análise sobre as sagas de islandeses. Aqui, temos que traçar um plano claro que liga toda a conceituação teórica da dissertação e que dará o entendimento da composição do primeiro capítulo para os aspectos básicos da Escandinávia e de um segundo sobre o cenário da cultura escrita.

Outro conceito chave para este trabalho é o de *imaginário,* demonstrado desde a apresentação do título do estudo. Este advém, para nós, de dois princípios: Primeiramente, da escola dos *Annales* (1929) que apresenta o imaginário como uma ferramenta filiada as mentalidades[7], onde o imaginário é um sistema que compreende as imagens e mecanismos

---

[6] "But what is "social energy"? The term implies something measurable, yet I cannot provide a convenient and reliable formula for isolating a single, stable quantum for examination. We identify *energia* only indirectly, by its effects: it is manifested in the capacity of certain verbal, aural, and visual traces to produce, shape, and organize collective physical and mental experiences. Hence it is associated with repeatable forms of pleasure and interest, with the capacity to arouse disquiet, pain, fear, the beating of the heart, pity, laughter, tension, relief, wonder. In its aesthetic modes, social energy must have a minimal predictability-enough to make simple repetitions possible-and a minimal range: enough to reach out beyond a single creator or consumer to some community, however constricted. Occasionally, and we are generally interested in these occasions, the predictability and range will be far greater: large numbers of men and women of different social classes and divergent beliefs will be induced to explode with laughter or weep or experience a complex blend of anxiety and exaltation. Moreover, the aesthetic forms of social energy are usually characterized by a minimal adaptability-enough to enable them to survive at least some of the constant changes in social circumstance and cultural value that make ordinary utterances evanescent. Where as most collective expressions moved from their original setting to a new, place or time are dead on arrival, the social energy encoded in certain works of art continues to generate the illusion of life for centuries. ". (GREENBLATT, 1988, p. 6-7). Todas as traduções são de nossa autoria, caso não seja especificado o contrário.

[7] "A partir dos anos 60 surgiu na França uma produção pautada nos sistemas de crenças, valores e representações, que veio a ser denominada de História das Mentalidades. Tal vertente histórica abordaria o cotidiano, o que escapa aos sujeitos históricos, por ser revelador do conteúdo impessoal do seu pensamento. A História das Mentalidades seria um termo específico da cultura francesa, de acordo com os escritos de Roger Chartier (CHARTIER, 1990, p.30). As mentalidades seriam aquilo que rege os indivíduos, sem que eles percebam, e atua no âmbito do coletivo, enquanto as idéias se pautam nos estudos do indivíduo. Uma sociedade partilha de conteúdos de pensamentos, interiorizados nos indivíduos, sem que seja necessário explicitá-los (CHARTIER, 1990, p.41). Através do discurso de Chartier, notamos que a História das Mentalidades responderia melhor à pesquisa do que a História Intelectual, por estabelecer uma relação entre a História e a Antropologia, a Sociologia e a Lingüística, assim proporcionando a apreensão de novos objetos como gestos, crenças, rituais, educação (ensino e leitura). As diferenças sociais não poderiam ser pensadas apenas em termos de fortuna ou de prestígio – são produzidas devido ao distanciamento cultural, a partilha desigual do acesso aos bens culturais resultando em práticas culturais distintas. O alvo da História das Mentalidades seria a passagem de um sistema a outro, assim compreendendo rupturas, continuísmos, processo de hesitações, retrocessos e bloqueios. Seriam os elementos que a diferem da História Intelectual, que almejava refletir sobre as maneiras de pensar e as relações com as obras intelectuais e a sociedade (CHARTIER, 1990, p. 53). Assim, percebemos que a História das Mentalidades inaugurou um novo campo de pesquisa, o qual até aquele momento era deixado à

"imagéticos" produzidos pela sociedade nos mais diversos meios; Segundo, se trata da concepção formulada pela NHC, em que o imaginário se torna uma "representação plural", pois quando analisamos um conjunto de representações, incluindo os de estéticas similares, elas nos apresentam uma intenção e uma visão mais completa da forma que as ideias e a composição de pensamento dos sujeitos da sociedade eram vistos e refletidos, assim como também revela como essa representação pretende tocar e influenciar neste imaginário local. Este termo é um sistema de ideias construídas pelas representações da sociedade (PESAVENTO, 2005, p. 43-48), sendo elementos que buscam dar sentido ao mundo e se ligando fortemente à perspectiva de realidade, fugindo e ampliando a perspectiva de Certeau de que "O imaginário está no 'ver'" (CERTEAU, 2001, p. 43). Nesse sentido, o imaginário é um princípio coletivo, pois é necessário todo um âmbito cultural para criar as representações que possam simbolizar os elementos que dão "sentido à realidade" (BACZKO, 1984, p. 237), com isso imaginário é um:

> [...] conjunto de imagens verbais e visuais, que uma sociedade ou segmento social constrói como o material cultural disponível para expressar sua psicologia coletiva [*termo cunhado por Marc Bloch em 1924 que designa elementos da consciência coletiva e da inconsciência coletiva*]. Logo, todo imaginário é histórico, coletivo, plural, simbólico e catártico. Não pode ser confundido com imaginação, atividade psíquica pessoal que ocorre, ela própria, de acordo com as possibilidades oferecidas pelo imaginário. (FRANCO JR, 2001, p. 183, grifo nosso).

Utilizamos o imaginário no sentido que o texto escrito da sociedade medieval carrega muito mais que a representação, ele serve como elemento do imaginário da sociedade, como um reflexo das construções realizadas nela e como um elemento de entendimento da sociedade (LE GOFF, 1994, p. 13). Essas representações (as sagas de islandeses) transportam muito do imaginário da sociedade da Escandinávia, e especificamente da Islândia, as linhas de suas representações são construídas para influenciar diretamente em como a sociedade verá o que ocorreu, como a sociedade compreenderá a realidade de eventos passados. Logo, as sagas islandesas e de islandeses são portadoras do imaginário e reconfiguradoras dele, pois suas intenções e modelações visam um objetivo de consolidação do Cristianismo e de uma preservação parcial dos eventos ocorridos na sociedade. Essas representações "[...] não são

---

margem pelos estudos históricos. Dentre esses trabalhos podemos destacar os estudos de Robert Mandrou sobre a feitiçaria na França; Jean Delumeau com o seu trabalho de historicização do medo no mundo ocidental; Philipe Ariès com a História da Morte (BARROS, 2009, pp.37-38) (*sic)*.O pensador polonês Bronislaw Baczko aponta em sua obra *Imaginação Social*, que a História das Mentalidades pôs em destaque a longa duração em que a imaginação social iria atuar, assim como também traria a cena: "*o peso da inércia dos imaginários nos comportamentos econômicos, demográficos e etc"* (BACZKO, 1984, p. 308).". Texto de Prof. Carlos Eduardo da Costa Campos (UERJ),disponível:http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=355#_ftn1

simples imagens, verídicas ou enganosas, do mundo social. Elas têm uma energia própria que persuade seus leitores ou seus espectadores que o real corresponde efetivamente ao que elas dizem ou mostram. ” (CHARTIER, 2011, p. 27).[8]

É a partir dessa “realidade da representação” que entendemos a construção direcionada e a utilização de *apropriações* e *aculturações* que esses escritos trazem para reconfigurar o imaginário. “Apropriar-se é estabelecer a propriedade sobre algo” (CHARTIER, 2001, p. 67), ou seja, é tomar posse de um elemento, seja ele qual for, perspectiva apontada por Foucault[9] onde o controle/monopólio e uso são vontades de uma pressão das autoridades (CHARTIER, 2011, p. 26). Nesse cenário de compreensão do poder da escrita e sobre a escrita na sociedade medieval e o desejo de consolidar o Cristianismo, muitos processos de apropriação são feitos para alterar as percepções da realidade e o imaginário, onde surgem não apenas como objetos de controle, mas de invenção, pois ocorre a implementação e produção de novos sentidos para compreensões culturais da sociedade (CHARTIER, 2001, p. 67-70). Neste âmbito de invenção e apropriação que os processos de aculturação ganham destaque.

> [...] aculturação, significa, em geral, a destruição de um antigo sistema de representação e práticas a partir de um novo sistema imposto por uma autoridade, qualquer que seja. Desta maneira se falaria de aculturação dos meios populares a partir das reformas religiosas, que deviam anular todo um conjunto de práticas e representações em proveito de uma nova normativa de conduta e crenças. (CHARTIER, 2001, p. 115)

Essa imposição e destruição total como uma força que sobrepuja as crenças não é o princípio que usamos para tal termo, mas sim o proposto por Nathan Wachtel (1971) ao falar de uma “*aculturação recíproca*”, onde existe uma posição que possui os meios aculturizantes e aqueles na posição de aculturados, mas o primeiro realiza uma negociação com o segundo e não uma imposição total, essas negociações geram equilíbrio e maior aceitação do vencedor (o Cristianismo no nosso caso).

Nossa intenção ao juntar tais conceitos é fazer a seguinte proposição: As sagas de islandeses são uma força representativa que tem uma intenção de reconfigurar o imaginário (os sentidos de realidade dos indivíduos) de uma época passada para favorecer a fixação do Cristianismo no momento de sua produção, mas para isso, ele, o Cristianismo, enquanto força símbolo da Igreja, se apropria de uma série de símbolos e sentidos e os resignifica ou os

---

[8]CHARTIER, Roger. Uma trajetória intelectual: livros, leituras, literaturas. In: ROCHA, João Cezar (org.). **Roger Chartier, A força das representações:** história e ficção. Editora Argos, 2011.
[9] Ver: FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo, Loyola, 1996.

derrota, em uma dimensão de uma aculturação recíproca. Sendo esta representada pela força estética que busca dialogar com o leitor e lhe convencer da "realidade da representação", povoando seu imaginário e refletindo para o real da sociedade, trabalhando no ciclo do real para o imaginário e do imaginário para o real que Baczko aponta (1985), permitindo assim que as sagas de islandeses possam ter um papel fundamental na consolidação do Cristianismo e na implantação de valores cristãos.

Essa configuração teórica foi construída no intento de alcançar a solução do problema posto, este que é entender a construção de uma narrativa que se põe como verdade e que passa a se tornar um instrumento do Cristianismo – seja isto de forma consciente ou não -, mas não apenas isso, e sim, fundamentalmente, analisar como esses escritos islandeses intentaram reconfigurar um imaginário sobre o pagão e alterar uma balança moral em favor da religião de Roma. Esse enlaço teórico não se configura como o total da pesquisa, mas é o ponto de partida para compreendermos o problema questionado e mergulhar na dinâmica metodológica do trabalho.

A configuração supracitada nos liga de passo a passo sobre o refletir histórico na fonte, mas não nos apresenta como trabalhar com essa fonte. Ou seja, como poderíamos questionar a fonte para extrair dela a relação "enzima-substrato" que buscamos ao falar desta última fase de cristianização. Essa relação reside no entendimento da codificação social, que nos afasta do anacronismo quando mergulhamos no entendimento que os sujeitos da sociedade tinham para com o mundo que o cerceava. Logo, um documento medieval, não pode ser lido sem que saibamos como um sujeito se relacionava com aqueles textos no período e qual a necessidade desses textos no período. Mergulhar nessa compreensão do sujeito, algo que a energia social se propõe, é entender que cada sociedade tem as suas codificações cotidianas e raras, mas tudo é codificado pela forma que o sujeito se vê na sociedade, como vê a sociedade, com a dimensão temporal em que está inserido e o seu "horizonte de expectativa".[10]

A relação "enzima-substrato" trata-se da dinâmica que os sujeitos têm com o mundo, pois essa dinâmica é especifica dele e de sua sociedade. As formas que andamos na rua ou dirigimos um carro representa uma forma de nossos códigos sociais. Um brasileiro do século

[10] Ver: GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira:** nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia das Letras, 2001; KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006; REIS, José Carlos. **História & teoria:** historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

XXI que cede passagem ao outro no trânsito frenético das metrópoles, irá receber um toque sonoro da buzina do carro ao outro veículo que teve sua passagem garantida pela gentileza do outro. Mas o mesmo ato, feito em Londres, neste mesmo recorte temporal, seria considerado ofensivo, pois buzinar é sempre para reclamar ou alertar de perigo eminente, ou seja, meu agradecimento se tornaria quase que uma ofensa. Ou dentro de uma perspectiva menor e sem abrir tanto os espaços. Alguém que nunca frequentou uma academia de artes marciais se sentiria perdido nos "ritos" de preparação para o treino e nem sequer entenderia o motivo daquilo e, concomitantemente, não veria seu sentido, mas o tempo traria o entendimento para aquilo e ele seria mais um a realizar a prática à medida que se tornasse um frequentador.

Mas essa relação não está em mostrar que cada sociedade tem sua forma de ver, mas sim em como podemos extrair o sentido que cada sociedade vê sobre algo, como já afirmava Certeau sobre a cultura: "Para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza. " (CERTEAU, 2001, p. 141). Essa relação nos evita de buzinar em agradecimento ao dirigir nas ruas londrinas, mas pode almejar grandes dimensões, como entender como uma literatura significava ou qual o seu sentido para a sociedade em questão, mesmo com distancias temporais. E somente podemos fazer isso quando entendemos os meios e traços da sociedade, quando pegamos a chave que nos dará abertura para entender, e quando sabemos qual a fechadura que devemos usar.

Esse nome vem de uma relação da biologia, que determina uma questão simples, uma enzima somente age sobre um mesmo substrato e somente do seu encaixe perfeito que se produz hormônios e processo basais e fundamentais de nosso corpo, onde uma mesma enzima se liga sempre a um mesmo substrato, devido ao seu formato. Nesse caso, o corpo é o social, pois observamos um produto, uma fonte, uma representação, esta que o historiador deve desconstruir e desnaturalizar, deve separar a enzima de seu substrato, deve usar o poder de ver por cima, ou seja, de estar em um futuro em relação ao tempo que trabalha e com isso entender os meios de produção de sentido, de criação do documento e a forma que ela se inseriu na dinâmica e nas codificações da sociedade, logo o foco não é o produto final, mas também a formação do produto.

Nesse sentido, um método que nos apresenta como desnaturalizar, como desconstruir e como entender que essa obliteração é de poder constituidor para a pesquisa: é o da análise sobre a Cultura Escrita. Vendo que seus questionamentos sobre os documentos textuais são

balizados de uma forma a entender a conjuntura e os sentidos e em produzir e desconstruir essa relação de "enzima/substrato":

> [...] toda cultura requer uma atividade, um modo de apropriação, uma adoção e uma transformação pessoal, um intercâmbio instaurado em um grupo social. É exatamente esse tipo de "culturação", se assim podemos dizer, que confere a cada época sua fisionomia própria. "Entre uma sociedade e seus modelos científicos, entre uma situação histórica e o instrumento intelectual que lhe é adequado, existe uma relação que constitui um sistema cultural. ". [*uma relação de enzima/substrato*].[11]

A primeira questão que temos que refletir é o que de fato representa uma Cultura Escrita. Um texto escrito em uma sociedade, seja qual for, não representa um cenário de uma cultura sobre o escrito, assim como a existência de um letramento não é uma implicação para uma cultura escrita. A cultura escrita é quando podemos identificar uma ligação da sociedade, grupo ou espaço pesquisado com os "artefatos culturais" (CHARTIER, 2001/2002) escritos, onde esses têm significações e codificações culturais típicas da sociedade em que estão inseridos. Chartier nos fala que a sociedade deve ter uma ligação e uma troca de sentidos com o texto, permitindo que possamos entender as trocas de energia social entre o texto e a sociedade.[12]

Esta definição, de uma cultura escrita para além de "[...] um conjunto muito variável de habilidades na manipulação de textos". (WOOLF; BOWMAN, 1998), traz múltiplos sentido para cultura escrita, afinal a sua dinâmica não reside apenas no escrito, mas no leitor, no autor, na produção, nas práticas, nos letramentos e etc. Portanto, cultura escrita é além de uma "manipulação de textos", pois transcende o próprio texto, afinal um escrito carrega em si mais do que o autor manipula, pois a sociedade o modela, além disso há uma ligação e sentimento que define uma sociedade de cultura escrita, que supera esse ponto de manipulação. Ainda podemos ver, que tal perspectiva traz uma noção de exclusividade do autor, como se o produtor, ou como inferido, o "manipulador", fosse o único vetor da dinâmica da cultura escrita. Para quebrar tal premissa, devemos citar os trabalhos de *Paul Ricoeur* (2010a/b/c), onde sua análise da narrativa, altera uma percepção de autor, para observar via leitor/ouvinte, trazendo uma reflexão de que uma cultura escrita compreende uma relação múltipla - quando relacionamos suas obras com este termo. Logo, definimos cultura escrita como uma relação entre autores e receptores, que produzem múltiplos sentidos

---

[11] GIARD, Luce. A Invenção do Possível. In: CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. Trad.: Enid Abreu Dobránszky, Campinas-SP: Papirus, 2°ed, 2001, p. 10, grifo nosso.

[12] CHARTIER, Roger. O passado no presente. Ficção, história e memória. In: ROCHA, João Cezar (org.). **Roger Chartier, A força das representações:** história e ficção. Editora Argos, 2011, p. 96-97.

sobre um elemento cultural escrito, sejam estes em suas diversas formas materiais e imateriais, relegando peculiaridades e dinâmicas impares para cada conjuntura, deixando a cultura escrita para além de princípio geral ou definição amarrada, mas sim uma ideia ampla e de guia metodológico para se questionar forças escritas nas mais diversas sociedades e seus tempos.

Neste aspecto mais uma crítica deve ser posta, quando tange as afirmações de Jack Goody e Ian Watt no texto " *The consequences of literacy*" (2006), onde ambos afirmam que a chegada de uma cultura escrita em uma sociedade de cunho oral, geraria uma escrita individualista, alterando os elementos desta oralidade local, propiciando um crescimento do intelectual possuidor da escrita e uma destruição da tradição oral. Este "modelo autônomo" de letramento foca somente na relação do autor e sua escrita, novamente ignorando a recepção e as múltiplas conjunturas sociais, assim como apresenta o escrito como uma força superior a tradição oral e que foi o grande fator para sua destruição. De fato, pensar oralidade e cultura escrita é algo crítico e amplo, que deve ser avaliado conjunturalmente e refletido em uma sistemática de processo, que se apresentará como longo e de trocas:

> Assim, a escrita e a oralidade não seriam vistas como opostas ou conflitantes, mas em constante interação. A cultura oral não pode mais ser pensada como estática, mas com vários níveis ou graus internos, do mesmo modo que a letrada. Por exemplo, a habilidade de leitura seria extremamente variável. Uma inscrição em uma lápide funerária é entendida com certa facilidade, mas a mesma pessoa pode não conseguir ler um manuscrito e nem ao menos ter a capacidade de escrever. Pouco treinamento na capacidade de ler e escrever também pode ocasionar seu desaparecimento gradativo no cotidiano, relativizando a noção de letramento: "no decorrer da história, houve muito mais pessoas capazes de ler do que de escrever" (Thomas, 2005: 14). (LANGER, 2015, p. 116-117)[13]

Um texto pode ser composto em uma sociedade que não presa o escrito e que não dimensiona nenhum valor sobre tal artefato, logo até que ponto tal documento reflete dentro da sociedade em que foi produzido? Qual o motivo de ser produzido? Até que ponto ele pode dimensionar sobre essa sociedade sem escrita? Essas questões nos levam a refletir que um texto pode ser produzido sobre essa sociedade, mas não para essa sociedade, comprovando que a mesma não tem uma dimensão cultural sobre o escrito. Quando pensamos na sociedade

[13] Avisamos ao leitor, que algumas referências serão apresentadas com dois autores, data e páginas seguidos. Tal questão vem da citação em si utilizar essa referência, e nós também fazemos uso dela, portanto em alguns momentos pode parecer confuso, mas é um problema que devemos arcar ao usar tal modelo. Recomendamos para o leitor um olhar atento, e observar que a última referência que indica o autores, data e páginas da citação, sendo este posto logo após um ponto final e não tendo nenhuma outra citação lhe seguindo. Agradecemos a Profa. Dra. Valéria Aparecida Alves por essa observação.

da Escandinávia pré-cristã, nós identificamos um grupo letrado (escrita rúnica)[14], mas uma população que se identifica plenamente com a tradição oral e que desconhece majoritariamente o manejo e a leitura das runas, ou seja, a existência de um grupo letrado não implicará em uma sociedade letrada, onde neste caso, mesmo sem a dimensão de conhecimento sobre leitura e escrita das runas, a sociedade pode ser considera ligada a cultura escrita, pois compreende suas funções, elementos memorialísticos e outros traços do escrito, como veremos no capítulo segundo[15]. Neste caso específico, vemos que a Escandinávia pode não ter uma larga quantidade de produtores e manejadores de escritos, mas a sociedade entende a razão de utilizar o escrito, suas funções e razão de estar presente, mesmo que o sujeito não faça ideia do que está escrito.

Seguindo a partir desta definição, podemos ver que o Cristianismo, a partir das transições e conjunturas entre os séculos IX-X, consegue impor um sentimento maior de cultura escrita na região, pois com a constante associação ao poder temporal e sua influência, paulatinamente a partir de uma entrada do Cristianismo, os reis e senhores passam a confiar leis e relatos aos documentos escritos, apesar de ainda estarem presos na crença na imutabilidade do escrito (algo que modernamente passou a ser superado, logo seria incorreto a existência de sua visão permanente), apesar de que a tradição oral tramita fortemente na sociedade e gradualmente se reduz. Ou seja, aos poucos os textos escritos vão ganhando significações e sentidos estritamente ligados a cultura da região, adquirindo assim valores culturais. A questão é que essa cultura escrita passa a ser dominada por um grupo cristão que faz a construção das memórias do papel na forma que lhe é melhor e em uma estética que possa perpetuar ainda mais o valor de poder do escrito, obviamente que realizando um constante diálogo como a tradição oral e a memória social.

> Os primeiros [*litterati*] têm uma posição proeminente no plano cultural, mesmo quando, no fim da Idade Média, já não possuem o monopólio da cultura escrita, na medida em que se desenvolveu uma literatura em língua vernácula [...] E numa

---

[14] "*Runas:* alto alemão: *rûnen* – cochichar; anglos-saxão: *roenian*- murmurar; Old Norse: *rûnar*- mistério (LOUTH, 1976: 328). As letras do alfabeto germânico, que consistem em linhas retas incisas na madeira ou na pedra, também tinham uso mágico-religioso, mas Graham-Campbell (1997: 100) limita sua funcionalidade no estudo das *runestones* e questiona seu uso na atualidade como instrumento profético. Existiam diversos tipos rúnicos que permitiam datar com precisão as *runesstones* conforme o estilo adotado. Os alfabetos eram chamados de *futhark* [...] e o mais antigo é conhecido como Elder Futhark, como a todos os povos germânicos. A Era Viking conheceu dois tipos básicos derivados do Elder Futhark, o *Rama Longa* (Dinamarca) e o *Rama Curta* (Suécia e Noruega), mas também ocorriam variações regionais e temporais." (LANGER, 2009b, p. 122).

[15] Devemos destacar aqui a perspectiva de Thomas (2005) no que se refere aos tipos de alfabetização na Idade Média: A fonética, onde significar ter a cognição de sílabas em um texto e a capacidade de pronunciar as mesmas; A Compreensão, onde reside a capacidade de decodificar um texto em forma silenciosa. (THOMAS, 2005, p. 13) (LANGER, 2015, p. 116)

> sociedade em que a oralidade é a regra, estes letrados exercem igualmente o que Jacques Le Goff chama o "domínio da palavra". O poder cultural dominante dos letrados exerce-se pois ao mesmo tempo, no decurso da Idade Média, no plano da oralidade e no da escrita.[16]

Esse poder que a escrita possuí é muito valioso para uma efetividade do processo de cristianização da região e é usado vastamente no conteúdo das sagas de islandeses, ou seja, elas são as representações de usos de poder nessa modificada sociedade da Era *Viking* (THOMAS, 2005, p. 113). Os cristãos mapearam várias histórias da região da Escandinávia, executando vários escritos além das sagas de islandeses, mas foram nesses grupos que eles incorporaram um gênero da região, com uma intenção estética de obter uma relação com o público da região e imbuir novos elementos sobre uma ótica cristã na sociedade, usando do poder da escrita e sobre a escrita para representar uma memória e identidade que o Cristianismo tivesse uma força enaltecida e em algumas sagas de islandeses, uma demonização do pagão, ponto que será o cerne de nosso trabalho.

O poder da escrita representa sua autoridade, seu caráter de veracidade e dominância como constituidora da memória, assim como sua força delimitadora, pois suas codificações são inteligíveis para alguns, muito poucos na Idade Média. Ao falar de uma inscrição em um local, Chartier comenta:

> [...] essas inscrições não podem ser lidas pela maioria do povo por dois motivos: estão inscritas em latim e se acham colocadas a uma altura que ultrapassa o olhar normal[*isso ao falar de uma sociedade do ocidente medieval e não da Escandinávia*]. Não podem ser decifradas, mas torna visível o poder e delimitam um território marcado, apropriado pelo poder por meio da escrita. Aqui aparece uma dimensão da escrita do poder ou do poder por meio da escrita, expressada não no cotidiano da prática burocrática ou administrativa e de controle, mas no da dominação simbólica da escrita.[17]

Isso nos leva diretamente ao poder sobre a escrita, que determina quem têm o poder da escrita, que define os espaços de ensino e técnica, que por muitas vezes foi usado para manter o primeiro poder, pois a sociedade medieval tinha capacidade de alfabetizar mais pessoas, mas não o fazia em virtude das vantagens de um grupo específico dominar o escrito, além de outros aspectos regionais e múltiplos que nosso espaço não nos permite adentrar.

> [...] O poder sobre a escrita é outro tema. Refere-se ás concorrências para definir uma norma de escrita, as formas de ensino de escrita, os usos legítimos desta

---

[16] SOT, Michel; GUERREAU, Anita; BOUDET, Jean-Patrice. A Singularidade Medieval. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (dir.). **Para uma História Cultural.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p.263, grifo nosso.

[17]Ver: CHARTIER, Roger. **Cultura Escrita, Literatura e História**. Editora Armed: Porto Alegre, 2001, p.p 23-24, grifo nosso.

> capacidade segundo os estamentos ou camadas sociais, ou a divisão entre sexos. Segundo uma tradição na cultura ocidental, a mulher devia saber ler, mas não ter a capacidade de escrever. A leitura [*e a escrita*] é um veículo que impõe autoridade.[18]

Mas como podemos compreender essa efetividade da aplicação de uma cultura escrita e que as sagas de islandeses tiverem realmente esse poder? Robert Darton, Roger Chartier e Ana Galvão nos trazem apontamentos que devem ser pensadas para entender os elementos que cercam a cultura escrita de um documento ou de uma sociedade. Eles apontam para questões primordiais que devem ser feitas para compreender se esse documento ganha o valor de "artefato cultural": Qual a circulação do texto?; Sua composição?; Público leitor?; Mundo editorial (caso existia ou ver a forma precedente a isso) ?; Materialidade do texto?; Indícios quantitativos da produção?; Cópias ou reedições?[19] Muitas perguntas podem ser feitas nesse sentido, pois entender a cultura escrita de um documento é questioná-lo e desmanchá-lo em cada passo, tentar desnaturalizar aquilo que obra tenta realizar, entendendo, por meio da contribuição da Nova História Cultural (NHC), que tal texto é uma representação.[20]

Uma dificuldade sobre esses questionamentos é que os autores que os fizeram trabalharam sempre sobre uma dimensão da existência de um mercado editorial e de um mundo de cultura impressa mista com a manuscrita. Com isso, a Idade Média tem muitas peculiaridades para essas questões que podem tornar as mesmas praticamente impossíveis de pensar. Mas um primeiro ponto é pensar como um texto encontrado foi produzido, pois assim podemos mapear melhor sua circulação, "[...] a circulação do escrito, o que permite a constituição de um público[...]" (CHARTIER, 2001, p. 64). A circulação é chave, pois somente assim podemos entender o ponto principal da cultura escrita, o leitor/ouvinte da obra.

As obras, com exceção de alguns textos medievais que eram feitos apenas para preservar a memória, como afirma Guglielmo Cavallo (1998) e Armando Petrucci (1986)[21]

---

[18] CHARTIER, Roger, *op. cit,* grifo nosso.

[19] Darton aponta mais claramente esses questionamentos no *First Steps Toward a History of Reading*: 1) aprender mais sobre os ideias e pressupostos que estão por detrás da leitura do passado; 2) investigar os métodos com que se aprendia a ler; 3) reconstituir os testemunhos acerca de como liam pessoas tanto famosas como comuns; 4) aprofundar-se na teoria literária; 5) na bibliografia analítica. Ver: DARNTON, Robert. First Steps Toward a History of Reading. In: **The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History**. New York: W.W. Norton, 1990. 154-187.

[20] Ver: CHARTIER, Roger**. A história cultural:** entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990; PESAVENTO, Sandra Jathay. **História e História Cultural**. Belo Horizonte. Autêntica, 2005.

[21] Vale ressaltar a questão da função que se concede ao escrito, pois o paradoxo Petrucci, nos aponta que esse escrito voltado para ser um repositório de conservação e não de uso de leitura, cria uma prática de escrita, mas não cria uma prática de leitura, desassociando termos que muitos pesquisadores consideram inseparáveis. (CHARTIER, 2001: 39). Ver: PETRUCCI, Armando. **La Scritura.** Ideologia e reppresentazione. Turim: Giullo Einaudi, 1986; CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (coords.). **Historia de la lectura en el mundo occidental.** Madri: Tauros, 1998.

(CHARTIER, 2001, p. 39), são feitas para interagir com um grupo de indivíduos, elas têm uma intenção. Essa intenção só pode ser entendida quando se compreende o leitor. A obra não marca o leitor como cera mole, afirma Chartier (1990), é necessário que ela tenha essa capacidade de penetrar no leitor e assim se perpetuar. Além disso, o leitor ou leitores/ouvintes serão os responsáveis pela troca da energia social com a obra, remodelando e afirmando e/ou alterando seus sentidos, pois o desejo de escrita do autor pode firmar-se ou ruir-se.

As sagas de islandeses buscaram uma estética (o que nos faz debruçar sobre a materialidade do texto e como ele é constituído) e um estudo por parte de seus autores para que pudesse validar aquilo que escrevia e penetrar com força em seus leitores (ou ouvintes, visto que a sociedade era majoritariamente iletrada, mas tinha formas de entrar em contato com a leitura, como a leitura em voz alta e pública, considera um primeiro nível de publicação)[22], garantindo aquilo que estava escrito e substituindo, gradativamente, os valores da tradição oral (algo que pode ser visto pelo aumento de escritos no século XIII na região).

Esse cenário propiciou que as sagas de islandeses pudessem adquirir uma dimensão de artefato cultural na Escandinávia medieval e com isso passaram a se difundir cada vez mais com o seu intento, um exemplo de veracidade para seus leitores. Isso fez com que sua circulação, produção, leitores/ouvintes e produtores crescessem, fazendo com que a sociedade mergulhasse mais na escrita e dando cada dia mais valor a mesma e menos para os elementos orais, que permaneciam, apesar de irem gradualmente perdendo força[23]. Nesse sentido, as sagas de islandeses permanecem desde sua composição até hoje com textos formatados na Escandinávia, na Europa e no mundo, justamente pela efetividade da aplicação original das táticas juntos do poder da escrita e do Cristianismo na Idade Média e da busca da identidade nacional nos séculos XVIII e XIX.

---

[22] "A obra medieval, até o século XIV, só existe plenamente sustentada pela voz, atualizada pelo canto, pela recitação ou pela leitura em voz alta. Em um certo sentido, o sinal escrito é pouco mais que auxílio para a memória e apoio. [...] O romance é o primeiro gênero destinado à leitura, mas é uma leitura em voz alta" (ZINK, 2002: 80-81.). Ver: ZINK, Michel. Literatura. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval.** São Paulo: Edusc, 2002, p.p. 79-93.

[23] No caso da Islândia, a dinâmica oral e narrativa ainda fazem parte da sociedade contemporânea, portanto nós podemos afirmar uma redução clara sobre a tradição oral, mas houve um forte mantimento e ligação com a oralidade, tendo traços de uma tradição oral. Logo, mesmo o grande crescendo do mundo escrito não acabou, somente reduziu as expressões produzidas pela oralidade, afinal a própria dimensão de certos escritos residia sobre o fato deles serem lidos. Ver: McTURK, Rory. **A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture.** Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005; NEIJMANN, Daisy (Ed.). **A history of Icelandic Literature.** University of Nebraska Press: 2007; O' DONOGHUE, Heather**. Old norse-Icelandic Literature:** a short introduction. Blackwell Publisher, 2° ed, 2005.

Essa efetividade fez com que muito da história da Escandinávia fosse vista por essas fontes escritas, pelo valor que elas tinham com paradigmas mais antigos de História, gerando uma representação da história da região que não tocava na veracidade, mas sim uma aceitação das "falsificações técnicas" das sagas islandesas e de islandeses. Tal fato gerou a compreensão da nova escandinavística que compreende o valor dessas sagas, como também buscam considerar em suas narrativas os elementos cristãos e muitos outros no que tange sua construção e circulação. Essa nova forma de trabalhar busca sempre relacionar diferentes tipos de fontes para que não se caia nos erros dos historiadores dos primórdios.

> São lembranças ou chamadas de atenção para historicizar a relação com os textos, para dizer que quando lemos textos antigos nas edições modernas recolhemos algo de sua textualidade, mas é necessário fazer um grande esforço se queremos recobrar também o estatuto, a forma de compreensão, a inteligibilidade dos leitores antigos frente a estes textos. (CHARTIER, 2001, p. 44)

Com isso, buscamos iniciar nossa análise de caso, entendo sobre a cultura escrita que envolve as sagas de islandeses, sobre como podemos trabalhar com elas (dentro de uma justificativa de perspectiva direcionada pela História Cultural ou em um conjunto de fontes que a nova escandinavística propõem) assim como se é possível construir uma história medieval de vários lugares, mas aplicando a operação e o método científico, para que possamos "[...] estabelecer um conjunto de regras que permitam controlar operações proporcionadas para a produção de objetos determinados." (CERTEAU, 1982, p. 68) e não cair em uma simples leitura e repetição das fontes (postas nas edições modernas), mas sim constituir problemáticas e hipóteses.

Com isso acreditamos que nossas indicações metodológicas podem fornecer essas ferramentas, "[...] meios de controle e verificação [...]" para concretizarmos nossa proposta e realizar um trabalho "[...] com segurança e seriedade [...]", sobre cultura escrita no recorte da Idade Média, "produzindo sentidos e revelações [...]" (PESAVENTO, 2005, p. 67):

> O método fornece ao historiador meios de controle e verificação, possibilitando uma maneira de mostrar, com segurança e seriedade, o caminho percorrido, desde a pergunta formulada à pesquisa de arquivo, assim como a estratégia pela qual fez a fonte falar, produzindo sentidos e revelações, que ele transformou em texto (PESAVENTO, 2005, p. 67).

Entendendo essas questões teóricas e metodológicas e sua ligação com a problemática da pesquisa, e compreendo que ela nos leva a configurar os capítulos, nós temos que ter mente o entendimento da configuração do mundo escrito na Escandinávia em três momentos distintos. O processo de cristianização da Escandinávia se inicia mais fortemente no século

IX, a partir do aumento do contato dos *vikings* como os povos da Europa Ocidental que eram, em sua maioria, cristãos. Esse primeiro contato reside dos ataques feitos pelos povos da Escandinávia a várias regiões da Europa, tais atos que acabaram causando temor e definindo o início do período que compreendemos como Era *viking* e fundamental para a Era das Sagas (KELLOG, 2000)[24]. Nesse primeiro contato ocorre tanto uma troca amistosa como saques entre os povos pagãos e os cristãos, permitindo que a religião cristã pudesse penetrar na região da Escandinávia em cada troca - seja pacífica ou não.

Com isso, durante o primeiro século da Era *viking* os contatos entre essas culturas vão se intensificando até uma gradativa penetração e reconhecimento do Cristianismo na região. Logo, ocorre uma penetração que se dava de diversas formas, desde conversões da alta camada da sociedade (a realeza – *konungr* -, por exemplo), como o envio de uma força missionária e da construção das primeiras igrejas. Essa conjuntura de reconhecimento do Cristianismo e de sua penetração por várias vias permitiu um contato cada vez maior entre o pagão e o cristão, gerando assim constantes disputas pelo "território ideológico" da região – o domínio religioso. O Cristianismo consegue se expandir bastante nessa fase, pois sua força por via militar, política e econômica influenciam diversos vetores na sociedade da Escandinávia.[25] Por fim, podemos destacar uma última etapa de consolidação do Cristianismo na região, onde certos elementos dogmáticos e mais particulares da religião são aplicados, assim como se busca fixar de vez uma superioridade da religião cristã, onde nessa dinâmica que as sagas de islandeses ganham posição importante na cristianização da região[26]. Os

---

[24] O termo é utilizado para se referir a *Era Viking*, pois os eventos narrados nas sagas, em sua maioria ocorreram em tal período, apesar da época de produção das sagas islandesas serem entre os séculos XII e XIV, período posterior a *Era Viking*.

[25] Essa segunda fase é uma das fases mais complexas de análise, pois cada região da Escandinávia passa por formas diferentes de conversão. A Noruega é cristianizada de cima para baixo, pois a camada real convertida por interesses econômicos e políticos aplicam novas práticas e forças que convertam a população. A Islândia, por temor de um conflito interno, externo e outros fatores, acaba por aceitar no *allþing* (uma assembleia geral das classes da Islândia), sendo a única a se converter de forma "pacífica" (c. 999/1000 d.C.), permitindo que a Igreja se instalasse na região e exercesse funções de poder. Logo, cada região é peculiar e requer uma análise ampla que não é o intento da pesquisa. Ver: WINROTH, Anders. **The Conversion of Scandinavia.** Yale University Press, 2012.

[26] Quando falamos em processo de conversão e cristianização nós falamos diretamente de dois processos diferentes e com meios diferentes, apesar de semelhantes. A conversão indica uma mudança total e, de certa forma ou em alguns aspectos, imediata, ou seja, quando falamos de conversão de certa região estamos comentando uma mudança total de tal perímetro sem mantimento dos traços e das tradições anteriores "[...] que implica uma metanóia completa e absoluta, com o abandono radical de todas as crenças anteriores". Mas, no caso do termo cristianização, vemos que deve ser aplicado ao confronto, ao contato com religiões divergentes a que se pretende cristianizar, mas nesse caso os elementos da religião divergente influenciam no dogma cristão e podem ser apenas a sobreposição "[...] híbrida ou não de uma religião sobre outra". Em suma, temos conversão como um processo que indica totalidade e não relação com a outra cultura no modelo dogmático, já o outro termo, indica um momento de mudança e conflitos culturais, um momento de disputa pelo "território ideológico", que resulta em uma fusão cultural e troca de influências, sincretismo e hibridismo (LANGER, 2011:

historiadores Sawyer e Swayer (2006) nos trazem a divisão de três períodos de cristianização: 1°- a aceitação pública do Cristianismo, ocorrida no século IX; 2°- período de transição entre as duas religiões, século X; 3°- depois do ano 1100 até 1300, onde ocorre a consolidação e ampliação do Cristianismo na região[27].

As sagas islandesas são um dos grupos de fontes literárias mais importantes das produzidas durante o medievo, uma fonte que tem um caráter fundamental para o estudo da Escandinávia, como também de todo um estudo da cultura do ocidente medieval cristão (LANGER, 2009a, p. 1). As sagas islandesas são fontes literárias, narrativas onde são apresentadas histórias de linhagens, lendas, famílias, heróis e etc. As sagas foram produzidas entre os séculos XII e XIV, onde seu período de maior produção reside entre os anos de 1150 a 1350, sofrendo influência clara de elementos cristãos, obras hagiográficas e por toda uma literatura clássica (BOYER, 1997, p. 130-133).

O termo saga é oriundo de um verbo do nórdico antigo (*old norse*): *segja*[28], tal verbo pode ter alguns sentidos, como: "dizer", "recontar", "falar" e é empregado como "história", onde o plural desse termo seria: *sögur* (MIRANDA, 2012, p. 25). Tal verbo foi associado a tal fonte ao ponto de tornar-se seu denominador, pelo fato de que suas fontes de construção, em sua maioria, serem oriundas da oralidade e da tradição oral da Escandinávia, logo, esse sentido de passar, "recontar" a tradição, é um reflexo de sua fomentação. Tais textos são um exemplo de caráter identitário e da sociedade, como também da cultura da região retratada (BOULHOSA *apud* LANGER, 2005, p. 17-18). As sagas são tradicionalmente divididas em diversos subgêneros:

> Os três tipos mais antigos de sagas são: fornaldarsögur (as sagas mítico-heróicas), konungasögur (sagas dos reis), normalmente sobre os reis da Noruega e Íslendingasögur (as sagas de famílias ou sagas dos islandeses), que falam sobre preeminentes famílias islandesas e indivíduos vivendo no período 850-1050. Outros tipos de gêneros são: samtiðar sögur (as "sagas contemporâneas"), que são crônicas de eventos passados no século XII e XIII na Islândia; heilagra manna sögur (sagas

---

4). Ver: LANGER, Johnni. Pagãos e cristãos na Escandinávia da Era Viking: uma análise do episódio de conversão da Njáls saga. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 10, p. 3-22, 2011.

[27]Ver: SAWYER, Birgit; SAWYER, Peter. **Medieval Scandinavia***:* from conversion to reformation. London: University of Minnesota Press, 2006.

[28] "[...] a palavra *saga*, substantivo feminino (plural *sögur*), é cognata do verbo *segja*, "dizer". Provavelmente vem da raiz Indo-Européia *sekw*, inclusive com o cognato lituano *sekú*, "relatar, contar", e, mais remotamente, do latim *inquam* < *en-skuam*, e alguns cognatos gregos. Em última análise deve estar relacionado ao verbo germânico "ver", possivelmente com o senso básico de "seguir" (com a mente ou a voz) (BOULHOSA, 2005b: 18)." Ver: HAYWOOD, John. **Encyclopaedia of the Viking Age**. London: Thames and Hudson, 2000. Sobre elementos orais das sagas, ver: SIGURÐSSON, Gísli. **The medieval Icelandic saga and oral tradition:** a discourse on method. London: Harvard University Press,2004.

> hagiográficas), biskupa sögur (sagas das biografias de bispos), riddara sögur (saga dos romances de cavalaria). (LÖNNROTH, 2008, p.304). (OLIVEIRA, 2015, p. 24)

Estas fontes apesar de serem produzidas no período comentado (c. séc. XII-XIV), tratam de período anterior ao de sua produção (normalmente os séculos IX e X). A dinâmica supracitada somente pode ser entendida quando compreendemos que tal produção é feita sumariamente na terceira fase da cristianização, onde uma parcela majoritária da sociedade é cristã, assim como os meios de circulação e de produção escrita e oral são vinculados a religião romana. Assim, as sagas islandesas são pensadas como escritos que contassem sobre a história da região e que demonstrasse com veracidade elementos do local (GRAHAM-CAMPBELL, 1997, p. 100-103). Com essa busca, os autores cristãos das sagas, ensejaram construir dentro do escrito uma representação que apresentasse o Cristianismo em um patamar diferenciado e que sua força foi superior desde sua chegada à região, e por isso, que grande parte das fontes falam da segunda etapa da cristianização, pois foi nela que o contato e o sincretismo foram mais latentes (HAYWOOD, 2000, p. 132). Ou seja, tal escrito vem como instrumento da consolidação da religião através de uma fixação da alteração de elementos ocorridos durante os contatos com os pagãos, assim como apresentar outros elementos e caracteres estéticos que permitissem sua penetração nos indivíduos, deixando que suas leituras fossem aceitas e suas produções estimuladas, influenciando uma criação/fortalecimento de um âmbito de cultura escrita na Escandinávia.

Logo as duas distinções que devemos fazer no entendimento da cultura na região e especificamente na Islândia, são a do momento que nossas fontes se referem e a do momento em que elas são produzidas, podendo entender assim as relações teóricas supracitadas e realizar a desnaturalização da fonte. Nesse sentindo, partiremos para um entendimento da cultura escrita do século IX-XI, como parte do recorte referente ao tempo que nossa fonte narra, e do século XII-XIV, como o tempo de produção de nossa fonte. Ainda assim, apesar de mergulhados em duas temporalidades, por caráter metodológico nosso recorte temporal é claro e baseado na fonte selecionada, o século XIII.

Nossa temática e a problemática vêm como parte de um entendimento das táticas e estratégias[29] utilizadas pelo Cristianismo para dominar o campo "ideológico"/imaginário, em

---

[29] Compreendemos a consagração desse termo no "Invenção do Cotidiano" de Michel de Certeau, mas nosso ensejo ao apresentar tais termos residem nos princípios dos estudiosos de cristianização e demonização, pois estes apresentam tais termos no sentido de que o cristianismo pensa e modela esses preceitos de uma forma a dar continuidade a força da religião e aos seus dogmas e crenças. Ver: LINK, Luther. **O Diabo:** a máscara sem rosto. Editora Cia. das Letras, 1998; PAGELS, Elaine. **The Origin of Satan:** How Christians Demonized Jews,

que a demonização do pagão são elementos vitais. Jaques Le Goff nos mostra que o contato com pagão era trabalhado de três formas:

> [...]a destruição, a obliteração - a sobreposição dos temas, das práticas e imagens cristãs aos correspondentes antecessores pagãos – e a desnaturalização – o mais importante dos processos: a conservação mais ou menos parcial das formas, acompanhada de uma profunda e radical mudança de significados. (LE GOFF, 1980, p. 211-214).[30]

Essas novas significações e rebaixamentos que vão permitir a inserção de elementos mais diretos do Cristianismo e conceder poder aos seus elementos do imaginário, como o Diabo, um produto que se altera e fortalece devido a sua ligação com os processos de demonização que são realizados na dinâmica dos contatos com vários povos pagãos. Nesse sentido que usamos a expressão de *Haymo de Auxerre*[31] como título, pois ele nos diz no século XII que estávamos *In Sorte Diaboli*, pelo grande poder do Diabo no mundo e que a *In Sorte Dei* acabou com o pecado de Eva. A metáfora que pretendemos é mostrar que as próprias táticas do Cristianismo concedem esse poder ao Diabo e jogam o mundo à sua sorte. Ou seja, as representações demonizadoras que focamos, fazem parte de um processo que permite efetivar uma representação direta do Diabo na sociedade, já sendo inserido com força e poder, deixando a figura do Diabo um dos personagens centrais da pesquisa aqui escrita, mas de forma oculta.[32]

Pagans, and Heretics, Vintage Books, 1995; PAGELS, Elaine. **The Origin of Satan in Christian Tradition**. University of Utah, 1997.

[30] Um exemplo claro do que Le Goff se refere pode ser visto no trecho da carta escrita por Beda (*Bēda Venerābilis)* para o papa Gregório Magno com os evangelizadores da Inglaterra: " Os ídolos deverão ser destruídos, mas não os *fana*, os lugares sagrados onde aqueles são venerados. Estes, pelo contrário, deverão ser purificados com água bendita, depois do que se erijam altares e se instalem relíquias. O culto cristão celebrado nos antigos lugares sagrados, imediatamente familiarizará aos neófitos com a nova fé. Inclusive as festas tradicionais deverão ser mantidas, por exemplo, transformando o sacrifício de animais em um banquete que se celebrará no dia dedicado ao mártir ao qual se encomenda a nova igreja." (Carta de Gregório Magno in BEDA, Historia gentis anglorum, I, 30 *apud* NOGUEIRA, 2004, p. 102-103). Ainda podemos explorar aqui os sentidos de aculturação recíproca e observar como o Cristianismo trabalha dentro de um modelo sincrético e de hibridismo para efetivar melhor a aceitação da "nova fé".

[31] "Era consenso geral dos antigos escritores medievais, seguindo os padres, que como resultado do pecado original a humanidade estava em poder do Diabo. Nós tínhamos sido, disse *Haymo de Auxerre*, *in sorte Dei,* mas estávamos depois da queda *in sorte diaboli*.."(RUSSEL 2003, p. 99).

[32] Um comentário do Bispo da Islândia *Brynjólfur*, que em 1656 afirma com certa ironia que o Diabo só tem tanto poder porque o tememos em demasia (MITCHELL, 2008, p. 24). Mas o temor se constrói pela própria Igreja e seus discursos, que espalham desde o século XII os princípios da demonologia, e do que podemos chamar de uma "teologia diabólica", onde a Igreja justifica uma multiplicidade de elementos como forças diabólicas, sejam: sobrenaturais, práticas mágicas, superstições, elementos naturais estranhos, outras crenças e etc. Portanto, é com base no próprio caminhar teológico da Igreja e as suas orientações, fortemente presente no cotidiano pelas ordens mendicantes, que o Diabo é temido em demasia, como um reflexo de sua construção história e da fomentação de múltiplos elementos em múltiplos imaginários. Algumas informações foram obtidas oralmente no curso "*Magic in the Middle Ages*" da *Universitat de Barcelona* no ano de 2016.

Nesse sentido, uma pergunta deve ficar com uma resposta bem clara para o leitor: O que é demonização para o sentido dessa pesquisa? Demonização é um termo, uma palavra, uma definição que aplicamos e que inserimos em certa medida, mas não intentamos em conceituá-la, pois seria algo que demandaria de mais tempo, leituras e estrapolações científicas que a História requisita, dentre outros fatores. Logo, a pergunta se direciona em entender em que medida e qual a razão da ampliação de tal definição, assim como o sentido de ela aparecer em nosso título em detrimento de outros conceitos ou métodos.

Seguindo uma linha de dicionário, nós podemos encontrar algumas definições que a sociedade atual ao ver o termo, aplica (e é o sentindo que nos cabe, mesmo que a sociedade do período não tenha usado tal terminologia, haja vista que pretendemos fazer uma lógica para leitor e um entendimento para pesquisa, mas sem cair em abismos anacrônicos.): Primeiramente, demonização é aquilo que atribuí um caráter mau sobre algo; segundo, é o ato ou efeito de demonizar. Enquanto, demonizar significa: Primeiramente, dar ou adquirir caráter maligno ou demoníaco, assim como atribuir um caráter muito negativo a algo ou alguém; segundo, acusar alguém de estar acometido de um elemento demoníaco; terceiro, mudar o sentido de algo para uma lógica negativa.[33] Logo, ao pensarmos em demonizar nós ligamos de imediato a lógica de algo que recebe um caráter maligno ou características do demônio.

Demonizar que é o termo primitivo de demonização, e é composto do termo *dáimon* ou *daimônion,* ambos responsáveis por formar a palavra demônio, em português. Tal termo de origem grega possui uma variedade enorme de sentidos e aplicabilidade no berço de sua gênese – a filosofia clássica grega. Heráclito, Sócrates, Anaxágoras, Hesíodo, Mileto, Tales, Parmênides, Empédocles, Demócrito e outros debateram esse termo, de múltiplas formas (SPINELLI, 2006, p. 34-35). O próprio Sócrates tem cerca de uns três sentidos diferenciados para o ideal de *dáimon,* caracterizando uma verdadeira "*crux philosophorum"* (FREIRE, 1981, p. 168). Mas nossa lógica foca em um sentido específico, o modo que a Igreja pega tal composição e terminologia filosófica. *Daímon* e *daimônion* também poderiam significar uma força ou espírito maligno, de traços dominadores ou perversos e que podiam ou não agir sobre as pessoas, e esta é acepção, a única acepção do termo, apregoado no Novo Testamento e por muitos dos primeiros padres que balizaram praticamente boa parte da ortodoxia cristã medieval. (VAUCHEZ, 1995) (LINK, 1998, p. 25).

---

[33] Ver demonização em: http://michaelis.uol.com.br/; http://www.priberam.pt/dlpo/; http://www.dicio.com.br/; http://www.dicionariodoaurelio.com/; http://www.dicionarioinformal.com.br/

> Os apologistas alexandrinos helenizados dos séculos II e III, por exemplo, interpretaram os demônios platônicos – que não eram particularmente bons nem maus – como anjos caídos. Assim fizeram com vistas a formar uma nova equação: deuses pagãos = demônios maus = diabos. Tal equação justificava condenar a adoração de deuses pagãos. "As coisas que os gentios sacrificam, é aos diabos que sacrificam", escreveu Paulo. (LINK, 1998, p. 25)

Essa equação supracitada é fundamental para entendermos o que apreciamos como demonizar e, concomitantemente, demonização. Existem duas lógicas que devem ser levadas em conta ao pensar tal termo: uma que se refere aos cristãos explicando para os seus certos elementos e os cristãos explicando elementos para aqueles que não são cristãos. O que o professor de literatura e demonólogo Luther Link nos aponta é a dinâmica da composição da lógica religiosa que os cristãos fazem para si, ou seja, uma construção que demonstra para outros sujeitos cristãos e do universo cristão a razão de acabar com os outros cultos e "propagar a verdadeira fé", mesmo que com o gládio, como diz Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho[34]. Mas a lógica da cristianização requer uma série de mudanças múltiplas na mentalidade local, nos costumes, na sociedade e de um modo geral, para que se possa entender essa equação com um cristão a entende ou mais próximo que tal processo consiga levar. Nesse sentido, jogar uma equação/afirmação dessas para alguém que rejeita ou desconhece o Cristianismo, seria ilógico, e por isso que a cristianização ocorre, para fazer tal força ideológica da religião penetrar na sociedade.

Para que essa penetração ocorra e a religião cristã possa ser entendida e se sobressaia sobre a religião pagã, é necessária uma série de elementos para remodelar a visão da sociedade sobre suas deidades. O demonizar, ou seja, a realização de uma demonização, é um dos fatores fundamentais que permitem essa penetração da religião cristã, da lógica de um antagonista único – o Diabo – e do destronamento dos deuses e deidades pagãs. Logo, demonização, em nossos olhos, são todos aqueles elementos, que por definição e por lógica de nosso recorte de pesquisa, podem ser tratados como facilitadores para o entendimento dessa equação supracitada por Link (1998).

Compreendemos assim os sentidos de cristianização e questionando os elementos das nossas fontes principais, podemos atribuir uma ampliação de sentido, e assim determinar que demonização é a realização de demonizar e que o mesmo compreende não somente as atribuições de dicionários postas previamente, como também elementos de caráter subversivo, alterador de uma balança moral, destruidor de uma força pagã. Nesse sentido, demonização

[34] AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus** (Parte I). Trad.: Oscar Paes Leme. 6 Ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

passa a ser aquilo que tem como elemento o enfraquecimento dos elementos pagãos em detrimento aos cristãos, seja pondo caráter maligno, seja alterando um sentido ou símbolo, seja modificando atos e tornando com isso, a aceitação do Cristianismo pelo pagão através da amostragem de força superior do Deus cristão e de sua religião em relação ao pagão e a sua religião.

Logo, demonização é a junção dos três processos comentados por Jaques Le Goff, pois destrói, oblitera e desnaturaliza uma multiplicidade de elementos para que se entenda a lógica religiosa cristã e seus elementos. Nisso, não somente na Islândia ou a Escandinávia como um todo, tem caráter único, pois esse processo de demonização, alteração de elementos, um "tornar" maligno de certos símbolos e deuses, serão os elementos que irão compor o Diabo, transformando-o em um caleidoscópio de representações, poderes, traços, mitos que serão construídos com base em cada cultura que o Cristianismo encontra, dando uma visão geral sobre o Diabo, como também deixa traços peculiares em cada região especificamente. Assim podemos responder que a lógica de ampliação do termo vem a fazer sentido para a pesquisa, pois apresenta uma dinâmica mais próxima do que se compõem a cristianização e da lógica do entendimento do pagão em relação ao Cristianismo, aproximando-se dos objetivos e dos problemas postos na pesquisa, e por isso, que tal definição ganha seu espaço direto no subtítulo e indireto no título, pois é ela que baliza os elementos que analisaremos nas fontes, que recorta as fontes, possibilitando a "operação historiográfica" e definindo a nossa relação com Cristianismo e a delimitação temática.

Partindo dessa apresentação, nós postulamos apresentar os capítulos dessa dissertação de uma forma que os cumprimentos dos elementos supracitados pudessem ser alcançados e tivessem lógica para o leitor. O primeiro capítulo "*Aspectos da Escandinávia Medieval*", se apresenta de uma forma conjuntural no que tange o cerne do trabalho, sendo uma digressão fundamental, visto que a carência de um conhecimento básico sobre a Escandinávia no Brasil é uma realidade. Acreditamos que ceder um capítulo para isso, permitirá para os leitores terem um melhor acesso a conteúdos básicos da sociedade nórdicas e das estruturas vigentes na sociedade da Islândia e da cristianização da região, sendo estes últimos os pontos chave deste capítulo primeiro.

O segundo capítulo "'*Um Cenário para as Sagas*'*:* cultura escrita na construção das *Íslendigasögur",* nós buscaremos mostrar unicamente esse mundo escrito da Islândia e de partes da Escandinávia, apresentando a escrita rúnica e a latinizada, pondo tal debate no

centro do trabalho ao pensar sua relação com o Cristianismo e a formação e estética básica das sagas de islandeses, assim como analisar a configuração das sagas de islandeses, vendo sua origem, estruturas e elementos, mergulhando mais no grupo da fonte literária que trabalhamos.

O terceiro capítulo *"'þess guð dóms er miklu er betri ok styrkari en þu':* o imaginário de demonização do pagão na *Brennu-Njáls saga*"[35], será o fechamento de tudo que falamos sobre estética literária cristã nas sagas, ao fazermos uma análise de caso de uma das maiores sagas, tanto de tamanho físico, quanto pela beleza de sua narrativa, quando mostraremos, em uma única obra os tipos encontrados de elementos demonizadores e balizando todo o enredo da narrativa a estética cristã, algo que fica presente em vários dos capítulos, se tornando o foco principal do capítulo final.

Por fim, esse trabalho é um prosseguimento de outros que se aventuram por esse tema, que no Brasil, a cada dia ganha mais adeptos e um número cada vez mais expressivo de publicações, tanto livros, artigos, resenhas, traduções, todas estas crescendo também em qualidade, pondo a cada dia nosso país como uma referência de pesquisar Escandinávia medieval. Isto pode ser visto nos espaços de publicação e nos corredores de programas de pós-graduações que se enchem mais a cada dia com pesquisas nessa temática, e por isso que buscamos fazer um trabalho aberto e com mais informações, para tentar trazer mais possibilidades de pesquisas nas poucas linhas que compõem essa dissertação.

[35] A citação que confere o título ao capítulo, é uma passagem do *þórvalds þáttur inn víðförla*, II. Este que é um tipo de conto, em uma tradução academicamente aceita para o termo "*þáttur".* A citação diz: "A divindade que é muitíssimo maior e superior a ti".

2 ASPECTOS DA ESCANDINÁVIA MEDIEVAL

O Brasil carece muito do conhecimento básico sobre a região da Escandinávia, desde seus países, como clima e outros elementos/estruturas básicas - em suma, falta um mínimo de compreensão. Neste sentido, resolvemos criar este capítulo, para compor uma base conjuntural que trouxesse para o leitor uma proximidade com região, desde de recortes mais distantes, até o momento mais "popular" de estudos sobre os nórdicos, a Era *Viking.*

Recentemente muitos trabalhos de cunho acadêmico tem realizado um crescimento ímpar da área no Brasil, mas foi no âmbito da indústria cultural, que o nórdico ganhou fama e popularidade pelos mais diversos meios midiáticos, tornando-se uma figura frequente em mundo fora da academia, algo positivo pela divulgação, assim como negativo pelo fato de que "o papel a tudo aceita", permitindo que diversos tipos de informações e conteúdos fossem lançados nesses mesmos meios midiáticos. Logo, o esforço desse capítulo vem em compor uma reflexão desse momento e moldar uma narrativa acadêmica sobre os aspectos da Escandinávia, configurando este texto como um produtor de seu tempo, onde o *viking* nunca esteve em tamanha altura.

Compreender que o mundo da Escandinávia da *Era Viking,* é um produto longo e resultado de várias modificações que se passaram ao longo de séculos, onde influências climáticas e o modo de vida são fundamentais, assim como a compreensão desses períodos em tais momentos. Estes pontos são ímpares para entendermos no decorrer dessa dissertação sobre a língua nórdica medieval e sua estruturação, assim como os aspectos que cercam essa Escandinávia medieval que surgem muito antes do recorte temporal definido na pesquisa. A terra, o lugar onde habitava, o homem de origem germânica que migra ainda mais para o norte, são fundamentais para moldar o que seria o escandinavo, são pontos que precisam ser observados.

Quando observamos o homem nórdico e suas peculiaridades em relação aos sujeitos do resto da Europa, nós encontramos grandes diferenças e algumas semelhanças nessa sociedade de guerras que era a medieval. Portanto, buscaremos apresentar uma dinâmica mais ampla antes da *Era Viking*, como uma forma de responder essa justificativa e nos dar ferramentas para focamos o capítulo no nosso recorte espacial, a Islândia.

2.1 UMA ESCANDINÁVIA ANTES DA ERA VIKING

A Escandinávia é uma região localizada ao norte da Europa, que abrange atualmente os seguintes países: Noruega[36], Suécia[37], Dinamarca[38], Finlândia[39], Islândia e Ilhas Faroé. Essa divisão espacial não é de unanimidade acadêmica, visto que a Finlândia e algumas outras regiões são postas fora da Escandinávia para alguns teóricos, mas para nós, o sentido mais *lato* da aceitação espacial é mais lógico e válido, devido as aproximações culturais que estes países vivenciam e vivenciaram.

> Os povos que hoje conhecemos como viquingues tinham as suas terras de origem em três países que juntos formam a Escandinávia actual: Noruega, Suécia e Dinamarca. Unidos cobrem uma imensa superfície que se estende desde o cabo Norte (Nordkapp), dentro do Círculo Polar Ártico a 71° de latitude, até a fronteira

---

[36] Região localizada na costa oeste da península da Escandinávia, praticamente composta por áreas litorâneas, cerca de mais de 20.000 quilômetros. A área é repleta de fiordes (vales glaciais inundados) que se estende do litoral até muitos quilômetros adentro do território até os grandes escarpados. O terreno é predominantemente montanhoso, tornando difíceis viagens e a ocupação do terreno. Os povoados se concentravam próximos aos fiordes e ao litoral, caracterizando uma independência entre esses povos. O clima é severo e os invernos passam facilmente do ponto de congelamento, com exceção das regiões litorâneas que possui clima mais ameno. A Noruega focava suas atividades na caça e na pesca, apesar de ter algumas áreas propicias para a agricultura, esta nunca foi muito utilizada e "Até ao final da Idade Média, o peixe seco foi o artigo de exportação mais importante do país. Os mamíferos marinhos, como as focas e as morsas, caçavam-se por causa de suas peles, e no caso das morsas, pelo marfim. " (CLARKE, 1997, p. 16) (HAYWOOD, 1995, p. 16-18).

[37] A Suécia é localizada no lado leste da península escandinava, tendo 1.500 quilômetros de norte a sul do seu território. Faz fronteira com a Noruega, partilhando parte do terreno montanhoso, mas o país está a cerca de 500 metros abaixo do nível do mar. A região é repleta de lagos e rios possibilitando a navegação fluvial. Ainda faz parte do território as ilhas bálticas de Olândia e Gotlândia, que possuem formação geológica e climáticas destoantes em relação ao resto da Suécia. Os recursos são muitos semelhantes ao norueguês, focando na caça, e um bom espaço natural para o abastecimento de madeira, assim como abundantes jazidas de minério de ferro. (CLARKE, 1997, p. 16-18) (HAYWOOD, 1995, p. 16-18)

[38] A Dinamarca tem uma formação geológica semelhante à da Suécia meridional e das terras planas próximas ao mar Báltico. Caracterizado por terras baixas, tenho o ponto mais alto com 173 metros acima do nível do mar. O clima é mais temperado e regular em detrimentos aos outros países da região, tal fato que impactou diretamente nas atividades locais, deixando seu grande produto a agricultura, diferente dos seus vizinhos ao norte. Além disso, as terras mais secas serviam para a prática de uma pecuária extensiva e familiar e em algumas áreas o pescado se sobressaia. Uma região importante das divisões deste país, é a península de Jutlândia, que se liga diretamente ao continente europeu, sendo um polo de ligação e inovações que passaram para toda a Escandinávia. (CLARKE, 1997, p. 18-19) (HAYWOOD, 1995, p. 16-18)

[39] Do outro lado da Suécia, atravessando o golfo de Bótnia, se localiza a Finlândia. " Seu povoamento não tem ascendência escandinava: o finlandês pertence ao grupo de línguas ugro-finlandesas e está estritamente relacionado ao estónio, falado nas costas meridionais do golfo da Finlândia; mantém algum parentesco, embora afastado, com o húngaro e turco. " (CLARKE, 1997, p. 19). Tal região sofre muita influência cultural da Suécia, especialmente durante a *era viking*, desde estilos artísticos, joias, armas, itens pessoais que desde o século IX são encontrados por lá, tal fato que insere a Finlândia na dinâmica da região para alguns teóricos, mas para outros não os aproxima ao ponto de garantir um sentimento de pertença a região como um todo. Geologicamente é similar a Suécia e esteve coberta por muitos blocos gélidos, tendo praticamente um solo infértil, deixando a agricultura uma atividade parca. Seu território tem cerca de 363.000 quilômetros quadrados e suas regiões árticas e subárticas são habitadas por lapões do mesmo grupo cultural dos que vivem na Rússia, norte da Noruega e da Suécia. (CLARKE, 1997, p. 19)

entre a Dinamarca e a Alemanha, a cerca de 55° de latitude. É um conjunto de terras que mede cerca de 790 000 quilômetros quadrados.[40]

Figura 1 - Mapa que apresenta a região da Escandinávia (com exceção da Islândia e outras ilhas) e suas fronteiras, em um recorte temporal atual.

Fonte: http://www.guiageo-europa.com/mapas/baltico.htm, acessado dia 24/11/2014 às 23h45min

[40] CLARKE, Helen. A Terra, O Clima e os Povos. In: GRAHAM-CAMPBELL, James. **Os Viquingues:** origens da cultura escandinava. Madri: Edições del Prado, 1997, p. 12

Figura 2 - ***Gemeine beschreibung aller Mittnächtigen Länder/Schweden/Gothen/Nordwegien/Deñmarck/rc, de Sebastian Münster, publicado no período de 1544 - 1578 na Alemanha, sendo um dos primeiros mapas da região e de uma apresentação da Islândia, localizada à noroeste, extremo superior esquerdo do mapa. Tamanho: 25×34,5 cm.***

Fonte: http://islandskort.is/en/map/show/12, acessado dia 31/07/2015 às 21h: 45 mim.

"O modo de vida do viking foi moldado pela Escandinávia como sua terra natal[...]" (HAYWOOD, 1995, p. 16)[41]. Essa reflexão foi algo que pensamos ser de fundamental

[41] Tradução Livre: "The Viking's way of life was shaped by their Scandinavian homeland" (HAYWOOD, 1995, p. 16) Lógica que fica bem clara quando observamos o seguinte: "A natureza da terra também teve um grande efeito sobre o desenvolvimento político da Escandinávia. A comunicação por terra e mar foram mais fáceis na Dinamarca e no sul da Suécia. Esta região tinha os melhores solos e clima, permitindo que ela pudesse aparar uma carga populacional mais densa. Como resultado, foi a primeira área de Escandinávia a ver a formação de um estado unificado; isso explica por que a Dinamarca, apesar de seu pequeno tamanho, manteve-se o reino líder da Escandinávia até o século 17. Noruega por outro lado tem uma geografia muito fragmentada que, naturalmente, presta-se à formação de fortes identidades locais. As duas maiores áreas de boas terras agrícolas e, consequentemente, as partes mais ricas e mais densamente povoadas da Noruega, foram as regiões de Trøndelag e Fjörd de Oslo. Uma vez que eles são amplamente separados, isto fez com que se desenvolvessem como centros de poder rivais, atrasando a unificação do país. (HAYWOOD, 1995, p. 18)" ("The nature of the land also had a great effect on the political development of Scandinavian. Communication by both land and sea were easiest in Denmark and southern Sweden. This region had the best soils and climate, so it could support the densest

importância para explicar uma série de dinâmicas variadas que ocorrem na região, mas para isso, necessitamos entender sobre a formação desse terreno. Atualmente, se observa uma dinâmica diferente a cada região do território, dando as características típicas de seus habitantes, afinal as realidades eram diferentes em cada "reino":

> Devido as grandes distâncias e muitas diferenças fisiológicas na Escandinávia, não é surpresa alguma que a vida variasse tanto nas diferentes regiões. Nem todos adoravam aos mesmos deuses, por exemplo, disposições legais gravadas em pedras rúnicas localizadas no centro da Suécia não eram necessariamente aplicadas à Dinamarca ou ao oeste norueguês. Adicional a isso, cada país tinha sua própria cultura, políticas e conecções militares. (ROESDAHL,1998, p. 28)[42]

Mas para vermos essas diferenciações, devemos observar que há cerca de 1.500.000 anos se inicia um período de glaciação que vem do Norte e chega a atingir até a Europa central, finalizando há cerca de 13.000 anos (CLARKE, 1997, p. 12). É importante observamos tal questão, pois as consequências desse processo moldaram as áreas de fertilidade da região: "[...] uma grande parte da península [*Noruega e Suécia*] está coberta de solos estéreis, cheios de cascalho e pouco adequados para a agricultura e silvicultura. " (CLARKE, 1997, p. 13, grifo nosso).

As regiões mais ao sul, por não terem ficado tanto tempo sobre a pressão dos blocos glaciais, que somente atingiram tais locais em sua máxima extensão, conservaram locais com mais áreas férteis – como as regiões costeiras do sul da Noruega, uma boa parcela da Dinamarca, e regiões da Suécia próximas a Dinamarca. Para que se entenda melhor o impacto dessa pressão e empobrecimento do solo, devemos observar a "modificação estática" da região. O peso desses blocos rebaixou a terra centenas de metros em alguns lugares, com o paulatino derretimento, essas terras tendem a retornar a sua altitude natural, algo que acontece ainda atualmente, visto que na parte que mais sofreu a glaciação, pode ser percebida uma elevação de cerca de um metro por século, e de 50 centímetros em áreas menos atingidas. (ARBMAN, 1971)

---

population. As a result, it was the first area of Scandinavian to see the formation of unified state; this explains why Denmark, in spite of its small size, remained the leading Scandinavian kingdom until the 17th century. Norway by contrast has a highly fragmented geography which naturally lends itself to the formation of strong local identities. The two largest areas of good farming land, and hence the wealthiest and most densely populated parts of Norway, were the Trondelag and Oslo Fjord region. Since they are widely separated, they developed as rival power centers, delaying the unification of the country.").

[42] "Given the great distances and the many physical differences within Scandinavia, it is hardly surprising that life varied greatly in the different regions. Not everyone worshipped the same gods, for instance, and legal provisions recorded on rune stones in central Sweden did not necessarily apply to Denmark or western Norway. In addition each country had its own cultural, political and military contacts. "

> À medida que os glaciares se derretiam, os povoadores penetravam na Escandinávia para se estabelecerem na nova terra, viajando lentamente para o norte conforme o gelo ia recuando. A Dinamarca, liberta do gelo desde 13.000 a.C, foi ocupada em primeiro lugar, mas o povoamento foi impossível nas zonas mais a norte até alguns milênios depois. No entanto, cerca de 8.000 a.C., a maior parte da Escandinávia estava disponível para a ocupação. Esses primeiros povoadores foram provavelmente os antepassados dos que viveram na região durante a época viquingue [*Era Viking*]. (CLARKE, 1997, p. 12, grifo nosso).

Logo, a partir desse período que se configura pela entrada de povos vindos, que se tornarão os futuros nórdicos. Sabe-se, que tal região não recebeu maiores cargas de migração, apesar de ainda receber povos oriundos da Europa central. Esses primeiros sujeitos viviam em caráter de nômades e somente passaram a adotar culturas de semi-nomadismo e instauração de pequenas estruturas habitacionais, por meados do ano 8.000 a.C. (CLARKE, 1997, p. 12-13) (HAYWOOD: 1995, p. 18-19). Deste período, não existe muitas evidências arqueológicas, em virtude do próprio modo de vida nômade, mas se sabe que habitavam majoritariamente os litorais, que caçavam e pescavam, assim como utilizavam ferramentas e armas feitas de sílex[43] e outras tipos de minerais, assim como existem algumas sepulturas de pessoas que estavam próximas a seus acampamentos. Esse nomadismo e o caráter migratório, perdurou até cerca de 4000 anos, onde os arqueólogos o denominam de período Mesolítico. (CLARKE, 1997, p. 22)

A caça e o caráter migratório foram gradualmente substituídos pelos cultivos e as técnicas primitivas de agricultura, como meio de sustento e modo de vida: "Essa alteração foi o prenúncio do grande período da pré-história seguinte, o Neolítico, que durou mais de 2000 anos. " (CLARKE, 1997, p. 22). Essa mudança permitiu uma modificação na estrutura social, pois os povos passavam a ocupar lugares e habitações por períodos mais longos, trabalhando na terra. Este momento se caracteriza por colônias semipermanentes, pois a terra acabava se exaurindo de nutrientes devido as parcas técnicas de cultivo.

Um fator importante que a arqueologia nos revela são os túmulos, armas e ferramentas do período, onde a partir disso, podemos averiguar que se formou ideias de identidade comunal e comunidade. As ferramentas nos revelam tanto uma preocupação com a agricultura

---

[43] "Sílex é uma rocha sedimentar silicatada, constituída de quartzo criptocristalino, muito dura e com densidade elevada. Apresenta-se geralmente compacta, de cor cinzenta, negra e outras. Com fratura conchoidal. Ocorre sob a forma de nódulos ou massas em formações de giz ou calcário. Pode apresentar impurezas várias como argilas, carbonato, silte, pirita e orgânica. ". Com isso observamos como este material tem propriedades múltiplas, devido a sua composição mineral que lhe concede resiliência. Ver: http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%ADlex 24/11/2014 às 18h32 min.

e um melhoramento no uso do sílex[44], até uma gradual mudança para o uso do bronze em meados do segundo milênio do Neolítico. (CLARKE, 1997, p. 12-22).

Neste momento em que se inicia a Idade do Bronze, começando a partir da região da Dinamarca por volta de 1.800 a.C. e perdurando por cerca de um milênio. A entrada desse metal (que denomina o período), que é formando de uma liga de cobre com estanho, é introduzido na Escandinávia pré-histórica e é um vetor de mudanças culturais fundamentais para a região, marcando "[...] uma alteração acentuada na economia da Escandinávia primitiva, introduzindo-a numa rede mais ampla de contactos culturais e tornando-a mais aberta às influências do exterior. " (CLARKE, 1997, p. 23).

Novamente a arqueologia nos auxilia no entendimento dessa época, pois grande parte dos vestígios são oriundos de túmulos, especialmente na Dinamarca e na Suécia (onde a primeira ganha destaque pela prática de inumação em suas áreas pantanosas permitindo que muito fosse recuperado) [45]. O bronze gradualmente foi ganhando mais espaço na sociedade, onde inicialmente era um bem raro, voltado para artes, armas e ornamentos, enquanto o sílex ainda se mantinha como matéria prima para as ferramentas, mas essa dinâmica é alterada em meados do 1° milênio a.C., quando o bronze passa a estar presente até em lâminas de foices voltadas para o mundo agrícola. Esta ampliação do comércio e contato da Escandinávia com outras regiões é fundamental para a fomentação do sistema político que se formará na região, assim como o entendimento de seus ritos fúnebres e o papel do metal:

> A sociedade da Idade do Bronze parece ter sido dominada por uma classe dirigente rica e poderosa. Os esplêndidos bens mortuários de bronze e de ouro concentrados em alguns túmulos de homem indicam que a pessoa ali enterrada pertenceu a uma classe dirigente, e a presença de uma só herdade imensa numa aldeia de casas pequenas também pode indicar alguma hierarquia interna. Os depósitos votivos da Idade do Bronze sugerem também manifestações de chefia: o rico e o poderoso acalmavam o deus ou espírito local que habitava o lugar com uma esplêndida oferta, e ao mesmo tempo assegurava sua posição sobre os rivais com uma exibição de notável esbanjamento. (CLARKE, 1997, p. 24)

---

[44] "Os agricultores neolíticos usavam ferramentas e armas mais variadas que os seus antepassados caçadores, mas estas ainda estavam feitas com materiais locais. O sílex e outras pedras eram talhadas para fazer pás de machado que se fixavam a cabos de madeira e se usavam para cortar árvores e despejar a terra. Faziam foices de fio cortante com bocados afiados de sílex para colher os cultivos. As pontas de flecha que usavam para caçar também estavam feitas de sílex. Com a passagem do tempo, as formas de alguns utensílios, especialmente as armas, foram muito elaboradas, requerendo grande habilidade para o seu fabrico. Os machados de combate de pedra polida e os punhais de sílex testemunham a sofisticação que os artesões podiam conseguir com aqueles materiais aparentemente intratáveis. " (CLARKE, 1997, p. 22).

[45] Vale observar que nem todos os métodos fúnebres eram através da inumação ou enterro: "A cremação, com os ossos incinerados colocados em vasilhas de cerâmica sob os túmulos, era algo corrente durante os últimos séculos da Idade do Bronze, mas em épocas anteriores predominava a inumação (enterro do corpo não incinerado.). Esses túmulos têm muito para nos contar. " (CLARKE, 1997, p. 22). (ARBMAN, 1971, p. 35-39)

Seguindo a caracterização arqueológica, um outro mineral vai representar uma mudança na dinâmica da região: o ferro. Regiões da Suécia, Noruega e Dinamarca contém largas fontes desse tipo de minério, apesar de seu estado impuro, foi rapidamente extraído devido a fornos e técnicas simples de metalurgia. Inicialmente, assim como o bronze foi, ficou reservado a certos produtos, devido à dificuldade de extração do minério e do manejo da confecção de ferramentas, mas paulatinamente foi se ampliando em uso e qualidade, deixando seus produtos em igual qualidade com outro feito em qualquer lugar do Europa Ocidental do período:

> A Idade do Ferro na Escandinávia durou cerca de 1.500 anos e foi dividida pelos arqueólogos em várias fases cronológicas diferentes. A Idade do Ferro Primitiva (também chamada de a Idade do Ferro Celta ou Idade do Ferro Pré-Romana) abrange os primeiros 500 anos do período. A Idade do Ferro Romana assinala a época em que o Império Romano dominava o continente europeu (do século I até o IV) e influía na cultura escandinava, apesar de nunca ter feito parte do império. Os séculos V e VI são conhecidos como o período de migração (em referência às migrações em massa do leste para o oeste através da Europa); na Dinamarca, este período também se chama a Idade do Ferro Germânica Primitiva. No século VII e no início do século VIII são conhecidos como o período de Vendel (Suécia), o período Merovíngio (na Noruega) ou a Idade do Ferro Germânica Avançada (na Dinamarca). Depois vem a época viquingue, cujo início se situa geralmente em 800, aproximadamente. O final desta época coincide com a introdução do cristianismo na Escandinávia, no final do século IX na Dinamarca e um pouco mais tarde noutros sítios. (CLARKE, 1997, p. 25-25)

No primeiro momento da Idade do Ferro, a agricultura permanece como meio de vida, mas com técnicas e ferramentas mais apuradas, permitindo que habitações e grandes "herdades" pudessem se fixar e estabelecer domínios sobre um certo território. Essa ampliação agrícola também reflete no aumento da densidade demográfica dos povoados[46]. Outro costume fundamental para o entendimento arqueológico desse período e da fomentação dos ritos fúnebres e religiosos do mundo escandinavo e da estruturação do paganismo nórdico, são as oferendas e sacrifícios que marcam este período até a penetração e "adoção" do Cristianismo. Estas oferendas e sacrifícios fornecem grande parte do material

[46] Podemos observar Gronfort, uma população rural localizada a oeste de Jutlândia e que data em cerca de 200 a.C., onde esta pode nos revelar elementos sobre os granjeiros e a população rural na Idade do Ferro Primitiva. As habitações eram semelhantes à de seus predecessores, sendo agrupadas e rodeadas por valas. Acredita-se que na localidade via cerca de 50 a 60 pessoas, caracterizando como uma comunidade de tamanho médio, apesar da dificuldade de tal afirmação. Outro povoamento na Jutlândia, o de Hodde, que continha 27 herdades e várias estruturas fixas e agrícolas, revela que a ampliação populacional e a fixação dos povos cresciam. (CLARKE, 1997, p. 25-26) (ARBMAN, 1971, p. 39-48)

arqueológico, como armas, utensílios gerais, vestimentas, alimentos, objetos pessoais de um modo geral.[47]

A maioria dos achados preservados se encontra na Dinamarca devido as inumações[48], mas também uma série de outros objetos se encontra nessas matrizes pantanosas. É devido a isso, que se pode afirmar muito, apesar de ainda se saber pouco, sobre a influência romana na região. "Quase todos os objectos que pertencem a este período [*A Idade do Ferro Romana – séculos I-IV*] são armas de guerra e, especialmente da Escandinávia meridional, são de origem romana. " (CLARKE, 1997, p. 27, grifo nosso), estes objetos recuperados dessas matrizes pantanosas, lagos e rios, seguramente, são de oferendas votivas a vitórias dos romanos, indicando, provavelmente, um conflito entre esses povos e os habitantes romanos do sul.

Logo, acredita-se que larga quantidade desses objetos seja oriunda desses sacrifícios e da presença de indivíduos de mais elevada posição que assumiram alguma função no modo de vida romano, como um mercenário e que foram enterrados com tais pertences oriundos do mundo romano. Deste contato com o mundo romano advém muitos outros meios, que envolvem trocas voluntárias e pacíficas, como comércio dos mais variados artigos: joias, copos de vidro, roupas, cerâmica e a presença de denários (moeda romana) que "testemunham este comércio". Ainda neste período, se destaca o aumento da agricultura, que provavelmente era o produto de troca com os romanos, mas não se sabe exatamente quais os produtos desse comércio.

> Nos séculos da Idade do Ferro Romana podem descobrir-se, pela primeira vez, os indícios de organização social e política na Escandinávia que, finalmente, levaram à formação dos reinos alguns séculos mais tarde, sendo de supor que os contactos culturais e comerciais com o Império Romano terão desempenhado um papel importante nesta evolução. A melhor prova de centralização política provém da Dinamarca, onde surgiu uma classe de guerreiros que se assumiram como chefes, dominando várias regiões, com uma riqueza procedente do controle sobre o

---

[47] Estes corpos de sacrifícios, identificados por estarem com seus pés e mãos amarradas e até com cordas em volta do pescoço (outros tiveram o pescoço cortado), ficaram muito bem preservados pela acidez do solo de trufa que preserva de forma ímpar a pele, cabelo (revelando até cortes e formas de pentear o cabelo) e também o conteúdo estomacal (revelando elementos da dieta do homem no período). O homem de Grauballe, na Jutlândia foi encontrado em um estado que se permite afirmar que "[...] tinha comido papas de cevada, aveia e trigo com algumas sementes de erva pouco antes de lhe cortarem o pescoço, em um dia do século I a.C." (CLARKE, 1997, p. 27). Outro caso formidável é do homem de Tollund, que foi enforcado com uma corda de couro antes de ser inumado no pântano. Nele pode se identificar vestimentas, alimentos e até a barba no queixo, onde seu estágio formidável de preservação passa traços de expressão e formas complexas do seu rosto. (CLARKE, 1997, p. 26) (HAYWOOD, 1995, p. 19) (ARBMAN, 1971, p. 35-39).

[48]Ver: Um mapa que apresenta onde foram encontrados tais corpos e sua distribuição em toda a Escandinávia pode ser visto em: HAYWOOD, John. **The Penguin Historical Atlas of the Vikings**. Londres: Penguin Books, 1995, p.25.

> comércio e a possessão de terras, e talvez com responsabilidades religiosas. (CLARKE, 1997, p. 27)

Após a queda e o colapso do Império Romano, que se inicia desde a crise do século III[49]ocorre uma fragmentação por toda a Europa, e forças como o Império Franco ou Mundo Carolíngio[50] e o reino visigótico na futura região da península Ibérica foram as novas unidades reinantes dessa fragmentação de Roma. Este período de trocas e viagens de povos para as mais variadas regiões da Europa, principalmente o nordeste da região, afetou levemente a Escandinávia. Houve solidificação na Escandinávia, apesar de certos influxos e fluxos migratórios, que garantiu um aumento no comércio, nas práticas agrícolas, configuração de granjas, novos trabalhos manuais e a proliferação de fortes e povoamentos.

> O período de migração foi em quase toda a Escandinávia um tempo de modificação religiosa, política e social num ambiente de prosperidade crescente: a agricultura tronou-se mais produtiva e o comércio desenvolveu-se. Contrastando com o continente europeu, teve de ser um tempo de paz. E no entanto, cerca de 1500 fortalezas de defesa estavam a ser construídas mais ou menos ao mesmo tempo. A maioria não foram escavadas e é difícil de as datar com exactidão, mas a primeira fase da fortaleza de Eketorp na Olândia *(ilha na região sudoeste da Suécia)*, por exemplo, remonta com certeza aos séculos IV e V, e outros exemplares investigados indicam ocupações na mesma data, aproximadamente[...] Provavelmente representam centros de uma sociedade bem organizada na qual os centros regionais

---

[49] "Os sintomas da crise do mundo antigo já eram latentes desde o século I, quando à decretação da paz romana, se sucederam a estabilização das conquistas e a consequente dificuldade na reposição da mão-de-obra escrava, que sustentava a produção do império. " (REGINA, 1987, p. 7). O Império Romano ao longo de séculos e de vários vetores específicos, tendeu a ruir devido ao seu próprio sistema de sustentação, talvez um dos grandes exemplos do materialismo histórico, onde o próprio sistema apresenta dentro de si a causa de sua ruína (MARX, 2014). O conflito político entre classes, questões judiciárias, a falta de controle sobre os domínios vassalos; foram vários dos decisivos fatores que levaram a queda do Império Romano do Ocidente. Obviamente que esta queda não apresenta uma ruptura invasiva ao ponto de marcamos, como tradicionalmente é feito, o início do medievo, afinal a própria concepção de feudalismo se molda e se fomenta ao longo de quatro séculos, deixando claro que um marco não representa um momento brusco de transição, afinal as mudanças refletem características típicas do seu tempo, deixando claro a passagem paulatina de uma antiguidade para uma medievalidade: " Sendo a História um processo, naturalmente se deve renunciar à busca de um fato específico que teria inaugurado ou encerrado determinado período." (FRANCO JR., 2006, p. 15). Ver: GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano.** São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p.p. 441- 448; KOVALIOV, S.I. A crise social do século III ao V no Império Romano do Ocidente. In.: PINSKY, J. (org.). **Modo de Produção Feudal.** 2° Ed., São Paulo: Global, 1982, p.p. 25-40; ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 3° Edição, 1991.

[50] Seguimos a análise de Sônia Regina, que nos apresenta que a estrutura e formação dos Francos, tanto na dinastia Merovíngia quanto na Carolíngia. Estas que passaram por diversas modificações até se estabelecerem em um sistema central e de controle, onde as práticas e medidas dos terrenos conquistados giravam em torno dos regimentos deste reino, e que por isso se caracterizava um mundo carolíngio, de um domínio de uma dinastia que configurava seus moldes sobre certas áreas e os aplicava. Nesse sentido, o mesmo não se configura enquanto um Império unificado e ligado, mas sim uma área de controle de uma dinastia. A Igreja ao se filiar ao poder temporal com a conversão de Clóvis I no século V, passou seguidamente a adotar e divulgar a ideia de um Império Carolíngio (assim que essa dinastia assume o poder), deixando claro que essa configuração vem de um caráter do imaginário religioso e suas intenções de propagação: "Os fundamentos da Idade Média e do regime feudal estavam em gestação [*séculos V-VIII*] e, claramente, não apontavam em direção à unidade ou mesmo a centralização alguma. Se a concepção de um poder universal perdurou, foi graças à Igreja, que preservou a ideia de Império. " (REGINA, 1987, p. 11, grifo nosso). Ver: REGINA, Sônia. **O Mundo Carolíngio.** Coleção Tudo é História, n° 99. São Paulo: Brasiliense, 2° Edição, 1987, p.11; p.p. 46-64.

> de poder estavam demarcados e eram claramente visíveis para as populações dos arredores. (CLARKE, 1997, p. 31, grifo nosso)

O último período determinante para a formação da *Era Viking*, fundamental para a nossa análise, foi o período Vendel. "A última fase da Idade do Ferro antes do advento da cultura viquingue deve seu nome a um povoamento na Suécia Central, cujos túmulos ricos assinalam a presença de uma dinastia real [...]" (CLARKE, 1997, p. 31). Com o final do período de migração, os centros de poder em toda a Escandinávia ficaram mais claros e latentes, como reflexo de um processo longo que ocorria. Logo, neste período se apresenta um resultado de suma importância, que é a cristalização de reinos característicos da *Era Viking*, como: Suécia, Dinamarca e Noruega. Obviamente que devemos deixar claro, que não havia a existência clara de certos reinos, algo que ficará mais forte posteriormente, assim como os seus próprios nomes e que tal uso não recorre a uma falha anacrônica, mas apenas como uma ferramenta para facilitar a localização espacial do leitor.

> Antes da Era Viking havia alguns reinos na Escandinávia, mas não é claro a extensão dos territórios, quais os poderes que os reis ou chefes possuíam e nem de que maneira eles exerciam a sua autoridade. O mesmo se aplica a um certo período da Era Viking, pois sabemos muito pouco sobre a unificação desses três países [Noruega, Dinamarca e Suécia] tal como existem hoje [...] É incerto quando um único rei governou toda a Suécia pela primeira vez. Regiões importantes do país tiveram o mesmo rei no início do século XI, e novamente mais tarde, mas as partes principais da Suécia não estavam completamente unificadas antes do século XII. (ROESDAHL 1998, p. 64)[51]

Esses vestígios tumulares supracitados, advém da província de *Uppsala* ao leste do rio *Frys*, que flui até o lago *Mälaren* (CLARKE, 1997, p. 35), onde habitavam os Svears ou *suíones*, segundo Tácito[52], caracterizada como uma população tribal que aparece em escritos latinos da época romana como uma força dominante no báltico e que deram seu nome ao seu país, a Suécia. Além dos achados em *Uppsala*, os do cemitério de *Valsgärde*, ao sul da mesma região, onde também se pode localizar o centro religioso dos *Svear*, *Gamla Uppsala*. (HAYWOOD, 1995, p. 27)

---

[51] "Before the Viking Age there were several kingdoms in Scandinavia, but it is not clear how big the territories were, what powers the kings or chieftains had, nor how they exercised their authority. The same applies to a certain extent to the Viking Age, and we know very little about the unification of the three countries [Norway, Sweden and Denmark] as they exist today […]. It is uncertain when one king first ruled over the whole of Sweden. Important parts of the country had the same king at the beginning of the eleventh century and again later, but the main parts of Sweden were not finally united before the twelfth century. "

[52] No primeiro capítulo, nos parágrafos 45 e 46, onde o mesmo mantém praticamente descrições físicas e naturais. Ver: TACITUS. Germania (De Origine et situ Germanorum). Tradução: Maria Cecília Albernaz Lins Silva de Andrade. In: ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de. **A Germania de Tácito***:* tradução e comentários. Dissertação da Pós-Graduação de Letras Clássicas da Universidade de São Paulo, 2011, p.p 53-56. A influência desse termo e outras variações aparecem em outras obras clássicas ao longo dos séculos, como o *Getica* de Jordanes no século VI e o *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* de Adão de Bremem no século XI.

Esses bens mortuários são opulentos, artísticos e dos mais variados tipos. Encontram-se armas, armaduras, itens de cozinha, caldeirões e uma série de itens que refletem a qualidade artística e manufatureira daqueles que ali habitavam. Esse poder e riqueza dos *Svear*, provavelmente é derivado do seu controle sobre o rio *Frys* e o comércio de ferro e peles ali realizado (CLARKE, 1997, p. 35), assim como vale ressaltar que outros túmulos da mesma época contêm itens de má qualidade, deixando claro a existência de uma sociedade de posições, onde existia uma pequena classe rica e dominante que comandava uma maioria menos abastada e que deveriam habitar os estabelecimentos rurais. (ARBMAN, 1971, p. 37)

> A expansão de autoridades poderosas centrais na Escandinávia durante o período Vendel conduziu a outros desenvolvimentos, como o estabelecimento de mercantis e de trabalhos de artesões. Alguns destes, como Ribe, na Dinamarca, por exemplo, tornaram-se mais tarde em povos da época viquingue, mas outros, como Ähus em Skäne, Suécia, floresceram no século VIII e mais tarde foram abandonados. Naquela época também se empreenderam trabalhos de engenharia em grande escala. Danevirke, uma grande fortificação no Sul da península da Jutlândia, começou a ser construída por volta de 737. Devia ser um extraordinário obstáculo, formado por uma muralha de terra revestida de madeira de 10 m de largura, aproximadamente, com um fosso em frente, cuja escavação proporcionou provavelmente a terra para a muralha. A barreira estendia-se para o sudoeste a partir do fiorde de Schlei, no extremo oeste, e media cerca de 7 quilômetros de comprimento.A escavação do canal de Kanhave na ilha de Samso, cerca de 726, foi também impressionante. Foi aberta uma passagem de cerce de 1 Km de comprimento e 11 metros de largura através de um estreito istmo a norte da ilha e afundado para permitir a passagem de barcos de pouco calado. Os seus lados inclinados revestiam-se com madeira e a totalidade da obra requereu uma habilidade técnica considerável, assim como a disponibilidade de uma importante mão-de-obra. Todos esses êxitos prepararam o terreno para os posteriores desenvolvimentos do período viquingue. (CLARKE, 1997, p. 35)

A *Era Viking*, o momento mais popular da história da Escandinávia, justamente pelos seus saques e ataques, se inicia em 793, sendo tradicionalmente marcada pelo ataque ao mosteiro de *Lindsfarne* na Nórtumbria, região norte da atual Inglaterra.[53] E se encerrando no século XI, tanto pela cristianização dos povos da região, e mais tradicionalmente, pela batalha

---

[53] "Com o atual influxo de novas informações e pesquisas, nossa percepção do período encontra-se constantemente sob revisão. O início da *Era Viking* não pode mais ser categoricamente fixado em 793 d. C [...] porque existem evidências indiretas de ataques de *Vikings* ocorridos um pouco antes no ocidente. Além disso, o povo da atual Suécia já havia empreendido uma expansão para leste e, o mais importante, muitas características essenciais da estrutura social e economia da Era Viking vêm de um período bem anterior dentro do século VIII. Entretanto, parece razoável datar o início da Era Viking no 'final do século VIII' ou 'em torno de 800 d. C.'. Pois é, então, que as violentas expedições vikings e a expansão de grande alcance ganharam ímpeto – e são elas que, em primeiro lugar, caracterizam o período." (ROESDAHL, 1998, p. 9-10) - "With the current influx of new information and research, our perception of the period is under constant revision. The start of the Viking Age can no longer be fixed categorically at AD 793, [...] because there is indirect evidence of slightly earlier Viking attacks in the west. Also, the people from present-day Sweden had already engaged in an eastward expansion, and most importantly, many essential characteristics of the social structure and economy of the Viking Age go far back into the eighth century. However it seems reasonable to date the beginning of the Viking Age to the 'late eighth century' or 'around AD 800'. For that was when the violent Viking expeditions and the far reaching expansion gathered momentum – and these are first and foremost what characterize the period."

de *Stamford Bridge* em 1066 quando morre *Haraldr III Sigurðarson* e/ou a morte de um último rei escandinavo na Inglaterra em 1042. (MOOSBURGER, 2014, p. 55) (CLARK, 1997, p. 38) (BOYER, 2004). Outros colocam no final da segunda metade do século XI, devido a mudança de conflitos e expansão escandinava, visto que a diminuição de atividades militares, de choques expansionistas com o resto da Europa, gerou uma redução na atividade guerreira que ocorreu junto com o aumento da presença cristã, deixando mais claro um recorte final de tal periodização. (ROESDAHL 1998, p. 10)

> Os escandinavos surgem na história europeia de modo marcante no séc. VIII. Entre o final do séc. VIII e meados do séc. XI, temos o que se denomina Era Viking. Foi o período em que os escandinavos, ainda politeístas, realizaram sua expansão territorial, povoando novas terras, empreendendo saques e desenvolvendo intensa atividade comercial, e fizeram-se perceber, desse modo, por grande parte da Europa, chegando a colonizar a Groenlândia e a atingir a costa americana, numa tentativa fracassada de colonização da terra que chamaram Vínland, que deve ser alguma parte entre o extremo sudeste do Canadá e o extremo nordeste dos EUA. Durante a Era Viking, os escandinavos adotaram o cristianismo, inserindo-se assim no contexto cultural da Europa medieval. Foi nesse período que os reinos da Noruega, Suécia e Dinamarca tomaram forma. (MOOSBURGER, 2014, p. 54)

Mas, de fato, o que seria o *Viking*, essa figura/sujeito tão popular em uma ótica de múltiplas temporalidades? Em uma definição simples, *Viking,* é uma designação para aqueles que saíam para executar um saque ou pilhagem, um sujeito que participava de incursões:

> "Viking" é um conceito nebuloso – em contextos diferentes, vikings foram saqueadores, mercadores, manufatureiros, poetas, exploradores, democratas, estadistas ou guerreiros. É também um conceito relativamente recente – originalmente usado para fazer referência apenas a atividade pirata, passou a ser usado como um termo étnico para fazer referência a um povo inteiro, e então como um rótulo cronológico, dando seu nome à era viking. Com essa fluidez, o termo não significava a mesma coisa na Escandinávia do séc. X, Islândia do séc. XV e Inglaterra do séc. XIX. De fato, nosso uso moderno de "Viking" deve mais a reinvenções posteriores do que a qualquer realidade original. (RICHARDS, 2005, p. 2)[54]

Tal fato joga uma afirmação bem simples, de que nem todos na Escandinávia podem ser considerados *vikings,* haja vista que a maioria deles são camponeses e fazendeiros que não se dedicam ao trabalho da guerra e do saque (VELASCO, 2013, p. 14-25)

> Qualquer que seja a derivação, está claro que a maioria dos escandinavos não eram Vikings; apenas aqueles que partiam em expedições Vikings deveriam, efetivamente, receber a descrição. Seria perverso, porém, abandonar o termo neste

[54] 'Viking' is a nebulous concept – in different contexts Vikings have been marauders, merchants, manufacturers, poets, explorers, democrats, statesmen, or warriors. It is also a relatively recent concept – originally used to refer only to pirate activity, it came to be used as an ethnic term to refer to a whole people, and then as a chronological label, giving its name to the Viking Age. With this fluidity it did not mean the same in 10th-century Scandinavia, 15th-century Iceland, and 19th-century England. In fact, our modern usage of Viking owes more to later reinventions than any original reality.

> ponto, não obstante o fato de que o livro tentará, em geral, restringir seu uso para descrever aqueles envolvidos em saques ou outras atividades guerreiras, e àqueles casos em que o estereótipo Viking foi reutilizado num contexto mais recente, seja como adjetivo ou substantivo. (RICHARDS, 2005, p. 4)[55]

Ainda nessa lógica vale ressaltar uma questão, sobre o termo, que é a sua utilização pelos próprios escandinavos na Idade Média. De fato, esse termo não era utilizado por eles, não ocorria uma identificação ou uma aceitação de que os escandinavos eram *vikings.* Essa construção e popularização advêm do romantismo ufanista e que buscava uma formação das identidades nacionais em meados dos séculos XVIII e XIX.[56] Esse período foi de grande popularização dos reinos escandinavos e foi um formador de erros e estereótipos históricos, como os famosos elmos com chifres e asas presentes na tetralogia wagneriana[57] e em dezenas de obras e pinturas do período, assim como a própria barbarização dos povos escandinavos, que se deleitavam ao beber nos crânios dos inimigos[58]. (LANGER, 2009b, p. 133)

---

[55] Whatever the derivation, it is clear that the majority of Scandinavians were not Vikings; only those who went 'a viking' should really qualify for the description. It would be perverse, however, to abandon the term at this point, although this book will generally try to restrict its usage to describe those involved in raiding or other warlike activities, and to those instances where the Viking stereotype has been reused in a more recent context, either as an adjective or as a noun.

[56] Devido à grande produção dos estudos oitocentista sobre os habitantes do Norte convencionou a chamá-los de *Vikings*, tal expressão já foi estudada, mas nenhum dos estudos pôde nos afirmar com certeza sobre a origem da expressão, visto que não se sabe ao certo de onde tal palavra foi originada, com isso nós podemos dizer algumas conclusões. Na raiz germânica *Vik* ou *Wik* estaria relacionado a uma cidade mercadora, um burgo, sabe-se que os mesmos tinham atividades mercantis nos mais altos níveis e que a raiz germânica pode ser aplicada, visto que os escandinavos são um de origem germânica oriunda dos indo-europeus. Se a derivação for do *old norse* (nórdico antigo), ela pode ter o sentido de saqueador, pirata (Vale lembrar que desde antes de 793 d.C, os Vikings saquearam e atacaram diversas cidades por toda a Europa). Adão de Bremen afirmou pelos idos de 1075 que: "[...]Os piratas a quem eles[dinamarqueses] chamam de Vikings, mas nós [os germânicos] chamamos de Ashmen". Logo, se palavra *Viking* for de origem da Escandinávia é relativa à *Vig* (batalha) ou *Vik* (enseada, baía). Visto isso, alguns pesquisadores preferem chamá-los de Normandos (Norsemen, homens do Norte), caracterizados por um povo cuja à aristocracia é de origem *Viking* e que habitavam o norte da França, por isso tanto *Vikings* quanto Normandos podem ser aplicados para se referir a tal povo, mas comumente é usado normandos para os da região da França e *Vikings* para os habitantes da Escandinávia. Com as novas tendências regionais dos estudos medievais a especificidade da nomenclatura tende a aumentar, onde os povos de origem *Viking* passaram a ser citados com os seus próprios nomes e não apenas como *Vikings*, mas sem deixar de sê-lo (Como os Frísios, por exemplo). (CLARKE, 1997, p. 39) (HAYWOOD: 1995, p. 8)

[57] *Der Ring des Nibelungen* (c. O Anel do Nibelungo) é um ciclo de ópera dividida em quatro partes, e composta pelo alemão *Richard Wagner*, entre 1848 e 1874. A divisão da tetralogia ocorre da seguinte forma: *Das Rheingold* (O Ouro do Reno), *Die Walküre* (A Valquíria), *Siegfried* e *Götterdämmerung* (O Crepúsculo dos Deuses). A construção dessa obra é baseada em uma saga islandesa chamada *Völsunga saga.* Ver: ANÔNIMO. **Sagas Islandesas: Saga dos Volsungos**. Trad. Théo de Borba Moosburger (Tradução do islandês antigo para o português.), 1ª edição. São Paulo: Hedra, 2009; ANÔNIMO. **The Saga of the Volsungs.** Trad. Jesse L. Byock. London: Penguin Books, 2000; BJÖRNSSON, Árni. **Wagner and the Volsungs**: Icelandic Sources of Der Ring des Nibelungen. Viking Society for Northern Research, University College London, 2003.

[58] "Quando se faz menção à Escandinávia medieval, fala-se comumente de cultura viking, mundo viking etc. Essa denominação, como já mencionado na introdução, provém do romantismo inglês. Esse termo designaria assim, no uso moderno, a coletividade (no sentido étnico) dos nórdicos que surgem na história europeia no final do séc. VIII, nas descrições que temos em crônicas medievais sobre temíveis saqueadores pagãos vindos do Norte, e cuja fúria arrefece aos poucos ao longo do século XI, após a cristianização (e em parte como consequência dela). Nas fontes medievais anglo-saxônicas o uso do termo é raro, e nas sagas islandesas (escritas após o término do período viking), o termo víkingr significa algumas coisas ('pirata, saqueador inimigo'), mas

> As modernas imagens sobre os bárbaros europeus foram criadas com o romantismo oitocentista. Respondendo aos diversos anseios nacionalistas, e as antigas paisagens e os personagens medievais foram resgatados para construir identidades modernas: os celtas para os franceses; os teuto-saxões para os alemães e os vikings para os escandinavos. Mergulhando nesse processo de glorificação do bárbaro, surgem diversos pintores românticos que captam toda a atmosfera de nostalgia reinante [...] A imagem de bárbaros rudes foi perpetuada frequentemente por artistas de nacionalidades diferenciadas dos escandinavos, que não tiveram um conhecimento empírico mais profundo da cultura viking, pois uma das facetas da imagem do bárbaro está associada a povos estrangeiros, geralmente não civilizados ou portadores de condições sob-humanas de sociabilidade. (LANGER, 2009b, p. 133-134)

A *Era Viking,* é um momento de modificações e consolidações na Escandinávia. Nesse momento que vamos ter as formações bem mais exatas dos reinos, através de unificações e conflitos, assim como uma montagem mais clara da hierarquia social e do sistema político. Primeiramente a dinâmica de reinos: A Dinamarca, Noruega e Suécia, durante a tal época passaram, cada uma individualmente, a ser de um domínio de um único governante, centralizando o poder e estratificando as classes sociais. Algumas fontes, como os Anais Reais Francos (c. séc. VIII – IX), A Vida de Ansgar de Rimberto (c. séc. IX), História dos Arcebispos de Hamburgo-Bremen de Adão de Bremen (c. séc. XI), nos apresentam testemunhos e elementos sobre a unificação desses reinos e as mudanças ocorridas na Escandinávia, assim como as sagas, de uma maneira geral – incluindo as produzidas fora da Islândia – tem muito a contribuir para tal temática.

> A sociedade nórdica estava originalmente dividida em duas grandes categorias: a dos homens livres (*karls)* e a dos escravos (*thrall)*. A maior parte da população livre era constituída de fazendeiros (*bándi,* plural - *baendr*), que também se dedicava ao comércio, à navegação e à guerra. A aristocracia hereditária (*jarl)* constituía o pequeno grupo que mantinha seus privilégios nas comunidades, especialmente nas assembleias gerais (*things)* e nos vínculos com a corte real (*hird)*. Toda a política e o suporte militar eram definidos pelo chefe local (*lendrmadr,* membro da aristocracia), mas a autoridade absoluta era centrada no rei (*konungr),* que também exercia o papel de sacerdote público. A maioria da população livre era adepta dos cultos ao deus Pórr e aos *vanes* (entidades relacionadas à fertilidade, especialmente *Freyr* e *Freyja).* A aristocracia e a realeza perpetuavam especialmente os rituais ao deus principal do panteão germano-escandinavo, *Ódinn* (Odin, "fúria") [...] (LANGER, 2009b, p. 60)[59]

---

não é um designativo étnico. Nas inscrições rúnicas da era viking e em versos escáldicos, o vocábulo é raro e seu significado varia, e tampouco designa "nórdicos" ou qualquer coletividade etnicamente identificada. O termo foi canonizado no contexto imperial da Inglaterra vitoriana. Historicamente falando, os vikings são apenas um fenômeno cultural (de não tão fácil definição) de uma sociedade (ou sociedades) muito mais complexa e variegada de um determinado período. O uso desse termo como rótulo histórico e designativo étnico é reforçado na cultura midiática, em textos popularizadores e mesmo em textos acadêmicos. O resultado é que predomina uma distorção terminológica estabelecida pelo uso, segundo a qual a palavra viking é tomada como sinônimo de 'escandinavo da era viking'. " (MOOSBURGER, 2014, p. 46)

[59] Vale ressaltar que na Escandinávia, assim como na Islândia, existia uma ligeira mobilidade social entre essas classes. As sagas de islandeses, nos revelam em diversas narrativas esses momentos de mudanças, apontando tanto ascensões, com quedas dos sujeitos nas suas identificações nos estamentos sociais: "Though hierarchical,

Essa sociedade, de maneira geral, representa a dinâmica da sociedade em questão, onde existe uma mão-de-obra em maioria livre, assim como escrava e uma dinâmica escalonada do homem livre camponês até o rei. Dentro de cada unidade territorial, havia seu representante, aquele que possuía o poder da terra (*goðar*), que controlava uma certa quantidade de homens e escravos em suas terras, esses sujeitos submetiam-se ao *jarl*, que por sua vez se submetia ao rei. A grande esquematização política reside na estrutura do *þing*, assembleias que permitiam a participação dos homens livres e que demandavam todas as decisões locais ou de maior amplitude, desde um julgamento por um crime, como também a aceitação do Cristianismo ou não. Logo, essa dinâmica, mesmo que estratificada e bem definida, não era imóvel, um sujeito poderia ascender ou cair de classe social por várias razões. Configurada essa dinâmica social, uma configuração dos reinos, um crescimento latente dos povoados e da população da região, será atingido uma expansão que tornará os nórdicos tão famosos ao ponto de ser dizer: "Senhor! Livrai-nos da fúria dos homens do Norte! "[60]. (BRONDSTED,1978, p. 9) (RAFNSSON, 2001, p. 126-128)[61]

---

society was not static, and the Viking age offered the ambitiuos and the able many opportunities to increase their wealth and raise thier satatus by joining pirate or trading expeditions overseas or by entering royal service. " (HAYWOOD, 1995, p. 28). Nesse sentido, podemos dividir a sociedade escandinava de um modo geral, entre livres e não livres - os escravos (estes que teriam um tratamento variado de acordo com as suas habilidades e ocupações e que poderiam ser recompensados com a liberdade de acordo com o serviço prestado). O homem livre era que poderia portas armas e falar na assembleia e ao protetor das leis. A maioria desses homens livres eram fazendeiros, sendo uma parte importante da sociedade desigual que era a Escandinávia, pois a variação de poder social e político entre os homens livres eram grandes. Uma forma que podemos ver o valor do sujeito na sociedade é através da compensação, ou seja, um pagamento sobre a morte do sujeito. Caso um homem das classes mais baixas fosse assassinado o valor financeiro pago seria baixo, mas um sujeito de renome e de uma classe maior deveria ter um alto valor, assim como outros problemas poderiam surgir, deixando claro as diferentes de valores dos vários tipos de classes dos homens livres para com a sociedade. (HAYWOOD, 1995, p. 28-29)

[60] "From the wrath of the Northmen, O Lord, deliver us!". A situação do imaginário religioso cristão do momento dos ataques, são múltiplos, mas uma visão que os cristãos inicialmente utilizaram em relação aos ataques dos nórdicos, foi a via escatológica. Seguindo passagens como Mateus (24:7/ 29-30), os clérigos viram esses ataques nórdicos como um sinal do apocalipse vindouro. (KEYNES: 2001, p. 48-49). Ou como um castigo por pecados, o sentimento de cupabilização da alma e dos sujeitos frente aos elementos mundanos, algo belissimamente estudado por Jean Delumeau. Podemos ver nas palavras do Arcebispo de York, *Wulfstan*, no Sermão do lobo para os ingleses, escrito logo após a vitória de *Svein* Barba-Birfucada sobre os ingleses em 1014. "As coisas não têm corrido bem agora e por um longo tempo, em casa ou no exterior, mas aqui tem sido devastação e perseguição em todos os distritos de novo e de novo, e o inglês tem sido por um longo tempo e agora completamente derrotado e também muito desencorajado através da ira de Deus; e os piratas tão fortes com o consentimento de Deus, que muitas vezes em batalha se coloca em fuga dez, e às vezes menos, às vezes mais, tudo por causa de nossos pecados... o que mais há em todos esses eventos, exceto a ira de Deus clara e visível sobre o seu povo?" / "Things have not gone well now for a long time at home or abroad, but there has been devastation and persecution in every district again and again,and the english have been for a long time now completely defeated and too greatly disheartened through God's anger; and the pirates so strong with God's consent that often in battle one puts to flight ten, and sometimes less, sometimes more, all because of our sins... what else is there in all these events except God's anger clear and visible over his people?" (HAYWOOD, 1995, p. 9). Ver: KEYNES, SIMON. The Vikings in England, c. 790- 1016. In: SAWYER, Peter. **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford University Press, 2001; DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo:** a culpabilização no Ocidente, séculos 13-18.Bauru, SP: EDUSC, Vol. I e

Podemos mapear cerca de cinco elementos fundamentais para os ataques nórdicos e a descoberta de novas terras no período da *era viking.* 1°) O crescimento populacional latente em áreas que não suplantavam a nova demanda, necessitando de mais exploração agrícola e de minérios durante todo o período, haja vista que a população se manteve em ascensão. Nesse sentido, os saques e viagens inicias dos nórdicos não se formam com propostas de assentamentos, mas sim de ataques e lucros rápidos, exemplos disso são que os assentamentos da Islândia começam em meados de 870, a noroeste da Inglaterra por volta de 900 e na Normandia em 911, entre outros; 2°) As embarcações. Sabe-se que essa mudança foi fundamental, pois possibilitou o acesso a incursões rápidas e permitiu exploração de regiões distantes das regiões costeiras. A adoção da vela foi a grande modificação e recentemente foi descoberto pedras pintadas com barcos com velas, tanto em Gotlândia como em Jutlândia, que revelam a possibilidade de barcos a vela antes do período *viking,* deixando claro que as embarcações ajudaram a expansão, mas não foram seu fator principal. (BILL, 2001, p. 182-201)[62]; 3°) As atividades mercantis que já existiram foram ampliadas e possibilitaram os nórdicos terem contatos e trocas com vários outros povos, criando redes gigantesca de comércio para uma dinâmica medieval, tornado assim uma forma de vida lucrativa (ARBMAN, 1971, p. 48-54); 4°) Ligado a essa ampliação do comércio em toda a Europa, as redes de comércio e viagens lucrativas aumentam, atraindo a pirataria e o ataque para pilhagem, sendo um fator atrativo e formador da expansão; 5°) Disputas por feudos e rivalidade locais. Este fator é de suma importância, pois os conflitos e disputas causavam mortes e exílios reais que faziam com que os sujeitos buscassem forças e poderes para conquistar seus lugares. (HAYWOOD, 1995, p. 8-11) (SAWYER, 2001, p. 3-8) (DURHAM, 2002).

Esse cenário de ampliação e de novas descobertas, motivadas por amplos fatores, são filhos de uma conjunção de elementos que vão modelando não somente reinos individualmente, mas também criando coletivamente as percepções sobre os nórdicos na Europa, mesmo cada um tendo suas peculiaridades. Obviamente que tal expansão, que os tornou famosos, não foram apenas de saques e conflitos bélicos, afinal suas embarcações, movidas com ordens de classes superiores e de formas mais autônomas, alcançaram novas

---

[61] RAFNSSON, Sveinbjörn. The Atlantic Islands. In: SAWYER, Peter. **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford University Press, 2001.
[62] BILL, Jan. Ships and seamanship. In: SAWYER, Peter. **The Oxford Illustrated History of the Vikings.** Oxford University Press, 2001.

regiões e a partir desta *Era Viking*, redimensionaram o que se entendia e o que se entenderá por Escandinávia.

2.2 DESCOBERTA E ESTRUTURAS DA ISLÂNDIA MEDIEVAL

> A Islândia é uma ilha dentro do Oceano Atlântico Norte com uma área de 103 mil quilômetros quadrados, que está 950 km de distância da Noruega. Ela possui um relevo acidentado com muitas montanhas e nascentes de águas quentes formando gêiser. Apesar de pequena a ilha possui uma grande quantidade de atividade vulcânica, totalizando 30 sistemas vulcânicos. As temperaturas no inverno chegam aos -3º C e no verão 8º C, fazendo um contraste entre o fogo dos vulcões e o frio constante uma das características marcantes. (OLIVEIRA, 2015, p. 17)[63]

Nesse sentido de expansão e mudança política que ocorre a descoberta e assentamentos de novas terras, o que inclui a Islândia. Esta é uma ilha que foi descoberta na segunda metade do século IX, por exploradores noruegueses. Mas a descoberta não quer dizer colonização, esta que ocorreu com a saída de noruegueses de sua terra natal, visto que o rei *Haraldr Hárfagri*, o de cabelos belos, havia unificado a Noruega através da força e da tomada de lotes de terra (*Óðals*), ocasionando um verdadeiro êxodo na Noruega para a terra recém-descoberta:

> [...] cinquenta chefes de famílias vão construir a Islândia, que receberá, entre 874 e 930, milhares de colonos: perto do ano 930, seu número é calculado em cerca de 35.000. Quando a imigração estabiliza-se, em meados do século X, toda terra explorável entre praia e os desertos vulcânicos pertence aos domínios, onde eclode uma sociedade sem igual, puramente aristocrática e guerreira, mas também camponesa, sem marinha coletiva e desprovida de Estado no sentido clássico do termo. (LUTH, 1979, p. 244).

Após a morte em 993 de *Haraldr*, o de cabelos belos, seu filho, *Hákon*, o bom, tenta implantar o Cristianismo na região, mas devido à forte oposição de fazendeiros e alguns

---

[63] " A região central da Islândia é um deserto de lava, e a população vivia mais da criação de rebanho, da pesca e da caça de aves selvagens que do cultivo da terra. Aproveitaram-se muito das pastagens de Verão (o sistema *saeter* de economia doméstica) e por isso a população estava muito espalhada, pelo que o cavalo, como meio de transporte, desempenhava um papel muito mais importante na Islândia do que na Noruega, onde o tráfego costeiro era muito mais fácil. Embora a arborização fosse muito mais densa do que actualmente – limitada a duas ou três pequenas regiões – a madeira foi sempre rara na Islândia, e os troncos atirados à praia pelo mar era sempre cuidadosamente recolhidos [*Algo que pode ser visto na Eiríks saga rauða*], para serem aproveitados. A maior parte das casas era construída de pedra e turfa, deixando por isso mais vestígios do que as construções de madeira. As de Pjórsárdalr foram soterradas pela erupção do Hecla, em Julho de 1300, e postas a descoberto pela escavação da expedição escandinava de 1939. Skallakot é um exemplo típico do período de colonização: as casas têm um salão com 25 metros de comprimento, de paredes ligeiramente recurvadas. Uma lareira de 2,40 metros de comprimento ocupava o centro da construção, divida em quatro salas. Três pequenos quartos de paredes de pedra foram mais tarde acrescentados, construídos junto à parede virada ao norte. São típicas das regiões pouco arborizadas da Noruega, como Rogaland e a parte ocidental de Agder, as construções de pedra e turfa. ". (ARBMAN, 1971, p. 118-119, grifo nosso)

senhores, acaba falhando, algo que seu sucessor, *Óláfr Tryggvason,* conseguirá. *Óláfr* efetiva o início da mudança de religiosidade, a partir de 960, usando suporte político, econômico, militar e de coerção social (como a destruição de templos e chefes pagãos). (GRAHAM-CAMPBELL, 1997, p. 119). Neste contexto que se inicia a saga de *Njáll*, por exemplo: "Dizem também que na Noruega houve mudança de fé, haviam abandonado as antigas crenças e o rei Ólaf cristianizou Vestrlönd, as Hébridas, as Órcades e as Feróes. (*Njál saga*, 100)" (LANGER, 2011, p. 3). Com esse crescimento do Cristianismo na região da Escandinávia e a vinda cada vez maior de cristãos para a região e a conversão de aristocratas crescendo, o *Alþing* (centro de reuniões e sede do poder legislativo e judicial)[64], fundado em 930, decide no ano 999/1000 que a Islândia seria oficialmente cristã, sendo o único país da região a ser cristianizada "pacificamente". (ARBMAN, 1971, p. 119)

Acredita-se que a Islândia tenha tido seus primeiros contatos com sujeitos vindo do "mundo" atualmente chamado de europeu, com os monges irlandeses que praticavam o *peregrinatio*, um exílio voluntário em busca de Deus e de uma aproximação com ele, onde a região norte do Atlântico foi explorada por tais sujeitos. Obviamente que tal peregrinação é arriscada e que muitos sumiram sem rastros, mas nessa dificuldade em meados dos primeiros anos do século VIII alguns desses monges viveram nas Ilhas Faroé, e cerca de um século depois foram os primeiros a descobrir tal região, chamando-a de *Thule*, assim como navegaram para além do mar congelado. Sabendo que no século VIII, os ataques e saques na atual região das ilhas escocesas e com a expansão e assentamentos da Noruega em meados do século IX, o contato dos nórdicos com a área norte do Atlântico se amplia, possibilitando seu contato com os monges irlandeses, passando para os nórdicos o conhecimento de suas explorações e da existência de terras mais setentrionais. (HAYWOOD, 1995, p. 86) (VAUCHEZ, 1995) (RAFNSSON, 2001, p. 110)[65]

---

[64] Apesar da estrutura ser peculiar na Islândia, devido a não existência de um rei, a ilha é habitada por sujeitos formados culturalmente que carregavam suas heranças políticas e as moldaram de acordo com a nova terra, remodelando certas atribuições do *þing*, que era comumente definido, fora de uma ótica da Islândia, da seguinte forma: "The chieftains and kings were elected by the assembly, the *Thing*, and were responsible for their actions to the electorate. Their power depended upon the good will of the people, whose decisions the king had to approve. […] The king's essential task was to uphold the security, prosperity and honour of the people. He was also the religious chief. Until the creation of centralized monarchies, encouraged by Christianity, the kings have no legislative power. The Althing was the sole legal authority. (COHAT, 2002, p. 93)

[65] " Ari, o sábio (1067-1148), diz-nos que a Islândia era habitada por cristãos, quando os Escandinavos lá chegaram. Os cristãos retiraram-se por não quererem viver em contacto com pagãos, deixando livros, sinos, báculos, através do que podemos dizer que eram irlandeses. Quatro moedas romanas encontradas em dois lugares diferentes na Islândia sugerem-nos a hipótese de gente da Escócia ter visitado a Islândia cerca do ano 300. ". (ARBMAN, 1971, p. 116). Além disso esse tipo de peregrinação sugere que sujeitos de fé cristã chegaram a região da Escandinávia muito antes do cristianismo, como sugere alguns achados arqueológicos,

> Poderíamos começar a apontar estas múltiplas datas pelos livros de Paddy Griffith e John Haywood, ambos acreditam que a ocupação da Islândia tenha ocorrido nos anos de 870, James Graham Campbell, no entanto aponta a data de ocupação da ilha para 860, Jesse Byock por estudos estratigráficos aponta a datação para 871 ± 2, porem historiadores como Peter Sawyer preferem apenas apontar para o século IX, enquanto Else Roesdahl acaba por não apontar nenhuma data inicial para esta ocupação em suas considerações sobre a Islândia (AYOUB, 2012, p. 24)[66]

Existem alguns apontamentos que devem ser observados para concluirmos o período de ocupação da ilha, pois tantos os estudos arqueológicos e químicos nos auxiliam a analisar os documentos escritos e a literatura contida nas sagas de islandeses que nos trazem afirmações sobre isso. O *Íslendigabók,* como veremos em seguida, afirma essa datação por volta de 870, indo ao encontro de outras fontes escritas, mas podemos confirmar esta informação? De acordo com a pesquisa de Byock sobre as camadas de tephra[67] vulcânica, as datas citadas em tal textos estariam corretas. (BYOCK, 2001, p. 89-91). O mesmo analisa a camada de *tephra landnám* e as compara com as geleiras da Groelândia, conseguindo assim determinar a ocupação da Islândia por volta de 871 e 872, confirmando as palavras de *Ari Þorgilsson* ou *Ari hinn fróði*, traduzido para Ari, o sábio, autor do referido texto.

Entendendo claramente o período de ocupação, nós devemos questionar a origem dos ocupadores da ilha e se seus motivos foram apenas a pressão do rei norueguês que centralizava o poder, tomava terras e estrangulava a força do *þing* local. Este primeiro motivo é defendido por historiadores (BYOCK, 2001, p. 82-84) (GRIFFITH, 2004, p. 18), mas outros acrescentam mais elementos a esse cenário, como a vastidão de terras livres e relativa facilidade de acesso, gerando uma ideia de potencial de lucro, algo que seria um fator atrativo para diversos sujeitos de diversos lugares. (RAFNASSON, 2001, p. 119-120).

---

como báculo de bispo de bronze encontrado em Helgö na Suécia. (CLARKE,1997, p. 33-34). Mas apesar de muitas referências sobre a presença desses monges, ainda não foi provada efetivamente sua existência: "Uma ocupação pré-Viking da ilha da Islândia fora tratado por muitos historiadores, entre eles temos Jesse Byock que em seus estudos disse que antes da chegada dos Vikings a ilha da Islândia já era habitada por alguns monges, que eram chamados papar pelos antigos Islandeses, porem a presença destes monges ainda não conseguiu ser afirmada pela arqueologia, contudo a presença destes pode ser apontada pelos nomes de algumas localidades como a Ilha de Papey a sudoeste da Islândia." (AYOUB, 2012, p. 26).

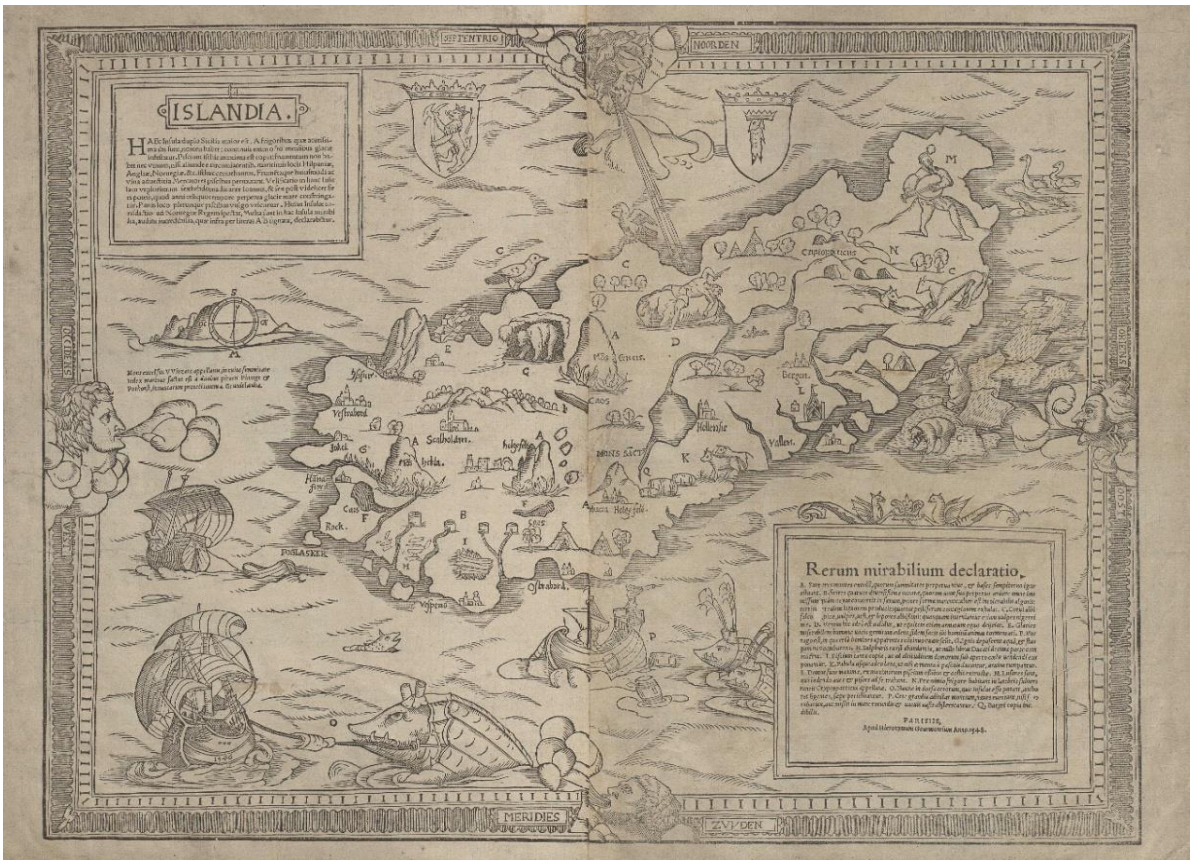
[66] Ver: AYBOUB, Munir Lufte. Um breve debate sobre os primeiros contatos e a formação da Islândia. In: **Nearco:** revista eletronica de antiguidade. - Vol. 1, Ano V, n.1 – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2012, p.p 20 – 27.

[67] "[...]tephra é um termo genérico para as partículas solidas que voam no processo de erupção de um vulcão como, por exemplo, pó vulcânico, fragmentos de pedra, pedra-pomes. " (AYOUB, 2012, p. 25). Sobre sua utilização para critérios do assentamento, podemos ver: "Iceland, a volcanic island lying on the Mid-Atlantic Ridge, sees frequent volcanic eruptions that deposit tephra layers across the island. These layers, which are now datable to within a few years based on analyses of ice cores from Greenland, provide stratigraphic horizons with absolute dates (Grönvold et al. 1995). The technique of using these discrete tephra horizons to create chronologies for sites is called tephrochronology. Especially in the lowlands, where postsettlement erosion has buried Viking Age remains, these tephra layers provide clear dating horizons. The tephra layers vary by region, but the majority of Iceland has some manifestation of a recognizable tephra layer called the Landnám tephra, which derives from an eruption from the Veiðivötn volcanic system that occurred in AD 871±2." (ZORI, 2016, p. 5)

> A origem destes homens não é tão discutida como outras questões sobre a ocupação da Islândia, muitos historiadores dizem que as origens destes homens do norte são de variados lugares como a Irlanda, a Escócia, as ilhas Faroes, Shetland, Suécia e a Dinamarca além da Noruega que os historiadores acreditam ser o principal lugar de origem destes homens [...]observar estudos como os de Margaret Clunies Ross, em seu livro denominado *The Cambridge Introduction Old Norse-Icelandic Saga* é apresentado um estudo sobre DNA mitocondrial feito em 1000 exemplares de esqueletos de homens e mulheres encontrados na Islândia. O estudo aponta que 63-5 por cento das mulheres vieram de regiões como a Escócia e a Irlanda enquanto 75-80 por cento dos homens vieram de regiões como a Noruega ou outras partes do continente escandinavo. (AYOUB, 2012, p. 22-23)

Com isso podemos concluir tanto a datação de ocupação da ilha, tanto os sujeitos que vieram para ocupar aquele território, deixando a Islândia, a partir de 870, ocupada majoritariamente por noruegueses e outros povos múltiplos, estes também portadores de uma cultura nórdica específica, dando assim à ilha mais uma característica peculiar em detrimento ao restante da Escandinávia.

Figura 3 - ***Islandia, de Hieronymus Gourmont, publicado em 1548 na França. Tamanho: 44,5 x 62 cm***



Fonte:http://islandskort.is/en/map/show/14;jsessionid=8469F33EBB52C0AF486D7C5C5B6C0236; acessado: Dia 02/07/2015 às 00h:37mim.

> Islândia foi fundada a partir de Noruega nos dias de Haraldr Hárfagri, o de Belos cabelos, filho de Halfdan, o Negro, no momento (de acordo com a estimativa e tomada em conta de meu pai de criação Teitr, filho do Bispo e o Ísleifr homem mais sábio que conheci, e do meu tio paterno Þorkell Gellisson, que lembrou-se de um longo caminho de volta, e de Þoriðr filha de Snorri goði, que era tanto sábio em

> muitas coisas e seguramente informado) quando Ívarr, filho de Ragnar, esteve São Edmund, rei dos anglos, morto; e que foi 870 anos depois do nascimento de Cristo, de acordo com o que está escrito em sua saga [Edmund]. Diz-se com precisão que um norueguês chamado Ingólfr viajou de lá [Noruega] à Islândia, pela primeira vez quando o Haraldr, o de cabelos belos, tinha dezesseis anos, e uma segunda vez alguns anos mais tarde; ele se estabeleceu no Sul, em Reykjarvík. No lugar ao leste de Minþaksyrr, onde ele atracou pela primeira vez em terra é chamado de Ingólfshqfði, e o lugar para o oeste de Qlfossá que mais tarde tomou posse é chamado Ingólfsfell. Naquela época, a Islândia foi coberta com madeiras entre as montanhas e o litoral. Então, havia aqui os cristãos, a quem os nórdicos chamaram papar, mas depois foi-se embora, porque não gostaria de ficar aqui com os pagãos; e eles deixaram atrás de si livros irlandeses e os sinos e cajados. A partir disto, pode ser visto que eles eram irlandeses. E, em seguida, muitas pessoas começaram a sair aqui da Noruega, até que o rei Haraldr proibiu, porque ele pensou que levaria a despovoamento da terra. Eles, então, chegaram a um acordo que todos que não estavam isentos e viajassem de lá para cá deveriam pagar o rei cinco onças de prata. (Íslendigabók, 1)[68]

Podemos observar a partir deste primeiro capítulo do *Íslendigabók*[69], que as terras da Islândia, mesmo tento sido descobertas e observadas por outros sujeitos, só passaram a ser colonizadas por pressões políticas no regime norueguês que paulatinamente gerou um êxodo de seus habitantes para a ilha, onde acrescentamos o fator atrativo sobre terras vagas e fáceis, como supracitado. Ainda nesse mesmo trecho, de uma composição datada do século XII (c. 1122-1132), que suas fontes foram tanto orais como alguns documentos escritos, a saga de *Edmund,* por exemplo, revelando que a própria tessitura desse texto vem para falar de eventos que ocorrem entre 870 e 1118, já sendo um reflexo do mundo escrito existente na sociedade islandesa e escandinava, sendo mais um produto de intenção de preservação de memória e história. (HOLMAN, 2003, p. 50).

---

[68] "De acordo com as fontes islandesas medievais, foi o norueguês Ingólfr Arnarson quem deu início à colonização escandinava da Islândia. No primeiro texto historiográfico islandês, o *Libellus Islandorum* (também referido pelo título em islandês: *Íslendingabók*), Ari Þorgilsson diz que, quando o rei norueguês Haraldr Belos-Cabelos (c. 850 - c. 932) tinha dezesseis anos de idade, um norueguês chamado Ingólfr foi o primeiro a viajar da Noruega à Islândia, chegando ao local que denominou Reykjarvík (baía onde hoje fica a capital da Islândia, Reykjavík)" (MOOSBURGER, 2014, p. 64)

[69] Tradução Livre. *Íslendingabók, Libellus Islandorum* ou O Livro dos islandeses é um trabalho histórico que lida com início da história da Islândia. O autor foi um padre islandês, *Ari Þorgilsson (Ari hinn fróði – Ari, o sábio)*, trabalhando com fontes no início do século XII. O trabalho existia originalmente em duas versões diferentes, mas só a mais jovem chegou até nós. *Íslendingabók* é um trabalho muito conciso. Relaciona-se com os principais acontecimentos da história islandesa em prosa concisa. Enquanto o autor é forçado a depender quase exclusivamente de história oral, esta que ele se esforça para estabelecer a confiabilidade, mencionando vários pelos nomes. O prólogo do livro afirma explicitamente que o que pode estar errado na obra deve ser corrigido para "aquilo que possa ser provado como a mais pura verdade." Devido a essas qualidades, o trabalho é considerado, por muitos historiadores, uma das fontes mais confiáveis existente sobre o início da história islandesa. Trabalha desde assentamentos da Islândia, como leis, descoberta e assentamento da Groelândia, onde a maior parte da obra é dedica a conversão da Islândia ao cristianismo e os primeiros tempos da Igreja na ilha. (RAFNSSON: 2001, p. 111) (BIRRO; COSTA, 2009, p. 36), Ver: THORGILSSON, Ari; ANÔNIMO. **Islendingabok, Kristni Saga***:* The book of the icelanders, the story of the conversion. Trad. Sion Gronlie. Viking Society for Northern Research: University College of London, 2006. Disponível: http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Text%20Series/IslKr.pdf; acessado: 21/05/2014 às 02 horas e 49 minutos

Outra obra, o *Landnámabók*[70], já traz em suas linhas grandes listas das primeiras famílias que se assentaram na região[71] e os seus respectivos locais, analisando nomes, descendências, criação dos nomes dos locais, uma verdadeira obra memorialística dos primeiros assentamentos. Esta obra, identifica no período no assentamento cerca de 430 líderes de famílias, a maioria de origem aristocrata, com algumas posses e escravos. Estes buscaram se assentar rapidamente na Islândia, que inicialmente era uma região sem lei, onde o feudo de sangue[72] que imperava as disputas locais. (HAYWOOD, 1995, p. 92).

---

[70] *Landnámabók* é um trabalho islandês medieval escrito nos séculos IX e X, conhecido como o livro dos assentamentos. Tal obra é dividida em cinco partes e mais de 100 capítulos. A primeira parte conta a história de como a ilha foi encontrada e os primeiros colonos absolutos, mas as partes posteriores contam sobre a expansão dos indivíduos, no sentido oeste e terminando no sul (a obra traça esse perfil de mudança de modo "quadrimensal" – semelhante com as estações.). Ele traça os eventos importantes e a história familiar para o século XII. Mais de 3.000 pessoas e 1.400 assentamentos são descritos. Para cada colono há uma descrição de onde se estabeleceram e uma breve genealogia, assim como histórias e anedotas, por vezes curtas, também estão incluídos. *Landnámabók* lista 435 homens como os colonos iniciais, a maioria deles fixando-se em partes do norte e do sudoeste da ilha. Continua a ser uma fonte inestimável sobre a história e a genealogia do povo islandês. Alguns sugeriram um único autor, enquanto outros acreditavam que juntos quando as pessoas se reuniram nos *þings* (assembleias).As versões sobreviventes do *Landnámabók* datam a partir da segunda metade do século XIII ou um pouco mais tarde, embora tenha sido sugerido que ela foi composta em uma forma primitiva por *Ari Þorgilsson* (c.1068-1148). Há cinco sobreviventes versões medievais do *Landnámabók :*1°)*Sturlubók* por *Sturla Þórðarson;* 2°)*Hauksbók* por *Haukr Erlendsson* , baseado em *Sturlubók* e em uma versão pedida por *Styrmir Kárason*; 3°)*Melabók;* 4°)*Skarðsárbók*; 5°)*Þórðarbók*. (RAFNSSON, 2001, p. 111-113). Além disso, muitos historiadores acreditam que a obra reflete muito do momento de sua escrita, pois este serviria como uma justificativa para a manutenção do poder das famílias que estavam a frente da ilha, através de uma amostragem dos antepassados. (RAFNSSON, 2001, p. 118) (ROESDAHL, 1998, p. 267) (HAYWOOD, 1995, p. 92) (ROSS, 2010, p. 5) (AYOUB, 2012, p. 21) Ver: THORGILSSON, Ari. The Book of Settlements. **Landnamabok**. Trad. Hermann Polsson; Paul Edwards. University of Manitoba press, 2007.

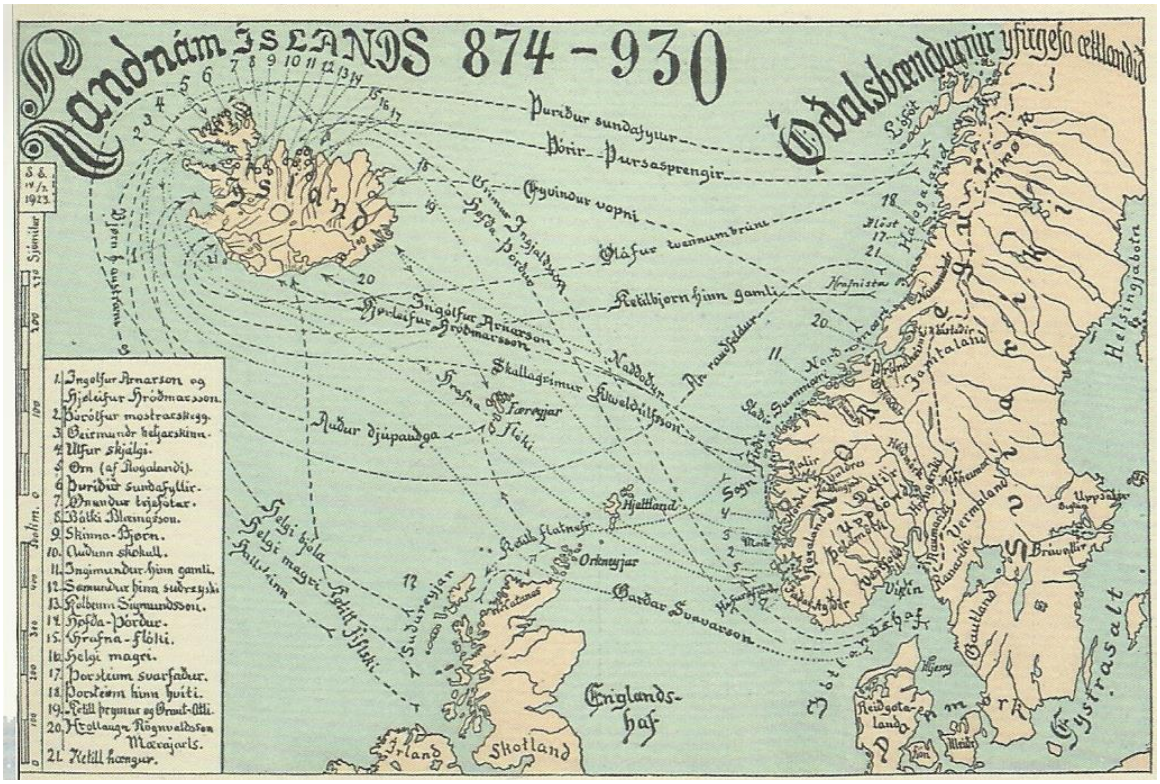
[71] *Landnám*, "a tomada de terras", ocorrido 870 e 930, onde se deu a colonização e a formação da socievade. Ver: Figura 4 (KARLSSON, 2010, p. 4).

[72] O *"Blood – feuds"*, os feudos de sangues são as denominações dadas para uma situação de se disputar a terra, esta que seria através do combate "Nuestra traducción de feud por "feudo" es simplemente por razones de homofonía. El termino deriva de una raíz germánica (**faiʒiþō*, "enemistad") sin equivalente em castellano, y sin relación con la família "feudo, feudal, feudalismo", que deriva de otras raíces, también de origen germánico (quizás combinando las raíces *fexu-, "ganado, patrimonio" y -**auđaz*, "dinero, riqueza"). Un término alternativo posible sería *faida*, pero este tiene e inconveniente de designar a una institución altomedieval con rasgos específicos que no comparten todos los tipos de feudos de sangre. Sobre la etimología del término, Ver: OREL, Vladimir. **A Handbook of Germanic Etymology**. Leiden: Brill, 2002." (BARREIRO, 2015, p. 30). Não havia uma lei que determinava a posse da terra e seus donos, durante o primeiro momento, logo a forma de segurar suas fronteiras era por uma força belicosa, assim como ampliar as mesmas. Neste sentido, o feudo de sangue é a situação em que a tomada de terras e as disputas por elas são feitas por embates físicos, que derramam sangue nos feudos desejados. Obviamente que esse termo não se aplica apenas a esse momento de ausência de lei, após os regimentos legais serem fundamentados e respeitados, muito sujeitos com bases ou não nessas leis irão defender suas terras e tomar as terras alheias com base do combate ou por motivo de vingança. Muitas sagas, mesmo já em momentos de leis, apresentam essas disputas de terras, vingança e jogos políticos e de poder sobre a terra onde o derramamento de sangue acaba ocorrendo, podemos ver algumas que suas narrativas têm isso: *Brennu-Njál Saga, Eyrbyggja Saga, Hrafnkels saga Freysgoða* e *Bandamanna Saga.* Ver: BARREIRO, Santiago. El "Feudo de Sangre y el Don em Islandia medieval: algunas reflexiones metodológicas. In: **Signum**, 2015, vol. 16, n. 1. p.p 28-40; MILLER, William Ian. **Bloodtaking and Peacemaking**: Feud, Law, and Society in Saga. University of Chicago Press, 1990.

Esses líderes traziam consigo homens livres que corriqueiramente tendiam a chegar na ilha. O líder que chegava a uma certa região clamava para si o *goðar*[73], que lhe concedia o poder de terra e o poder espiritual. Na *Hrafnkels saga Freysgoða*, seu personagem principal, no início da narrativa possuía tanto um poder de chefe de terra, como um poder de sacerdote, no caso o deus da fertilidade – *Frey* – sendo um exemplo claro desse tipo de classe social. Em um primeiro momento os chefes que se estabelecem em melhores locais vão tendo controle político e guiando as rédeas da sociedade islandesa e se impondo sobre seus trabalhadores. Depois, como nos revela o *Grágás*, um conjunto de leis da Islândia, os homens livres, *bœndr,* poderia escolher seu chefe local na assembleia e jurar a ele lealdade, assim como mudar de *goði.* (HAYWOOD, 1997, p. 92) (BYOCK, 2008, p. 4) (RAFNSSON, 2001, p. 126-128)

[73] "Os *goðar,* plural de *goði*, eram os líderes locais da Islândia. Sendo inicialmente 36, posteriormente 39 em 965 e finalmente 48 em 1005, seus números aumentaram em paralelo com o "desenvolvimento urbano" da ilha. Originalmente o título não era vinculado diretamente a um território, mas uma relação de patronato com seus seguidores, þ*ingmenn*. Os *goðar* tinham a função de eleger na Assembleia Geral o *lögsögumaðr* além de que cooperavam entre si em busca de interesses locais e nacionais (HOLMAN, 2003) Além da função política dos *goðar,* tinham na Islândia pré-cristã, uma função no culto a deuses específicos no edifício de culto chamado de *hof.* (SUNDQVIST, 2008, p.224). " (OLIVEIRA, 2015, p.18)

Figura 4 - Landnám, "a tomada de terras". Podemos observar neste cartão postal de Samúel Eggertsson, os assentamentos da Islândia entre 874 e 930. Com esta imagem conseguimos observar a constante rede de migração da Noruega para a ilha e de vários outros lugares como apontado anteriormente, demonstrando os vetores populacionais.

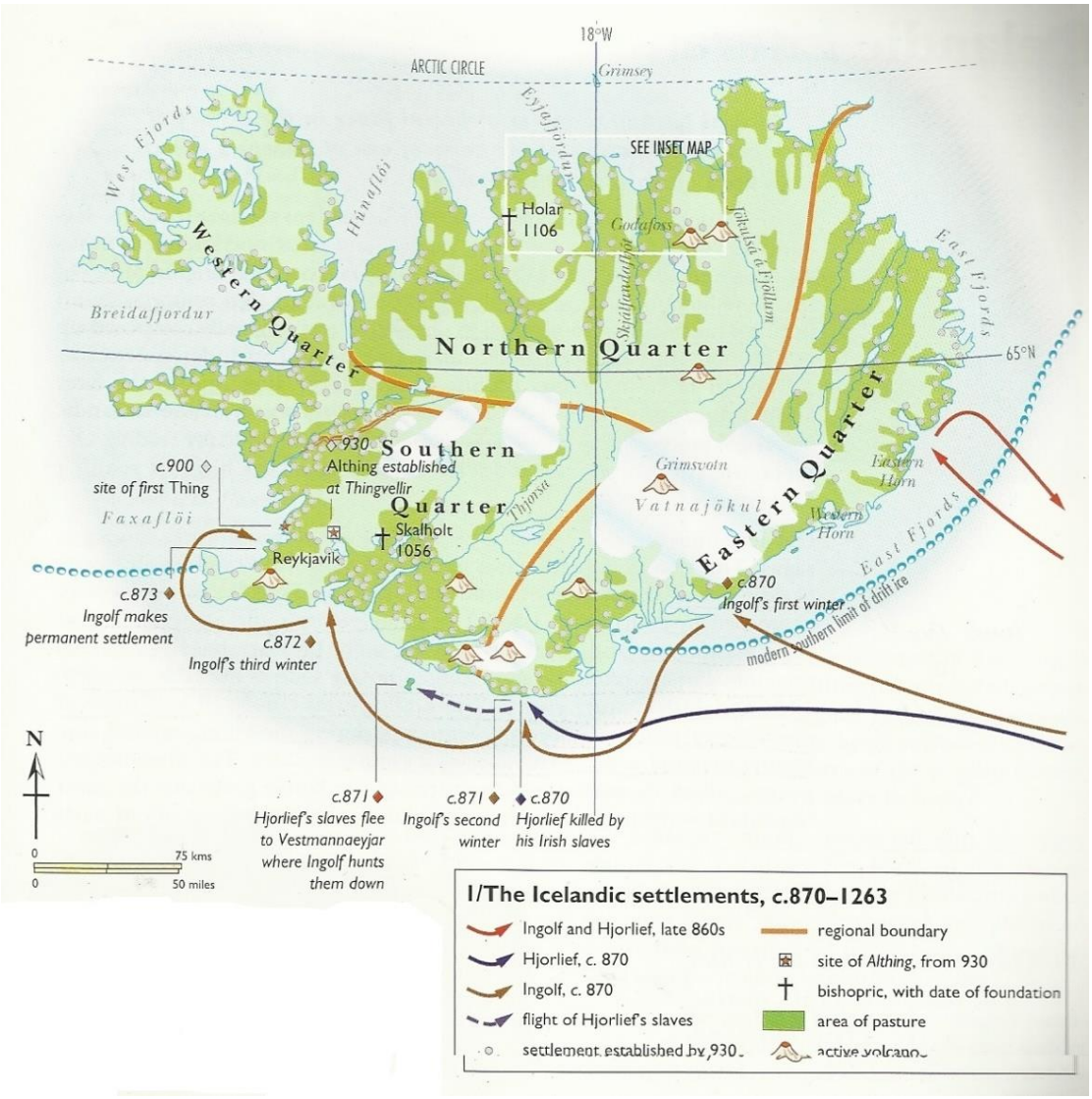


Fonte: ÓLASSON (2004: 26)[74]

Esses primeiros momentos de disputas sem leis passaram a ser superados em um segundo momento, onde a Islândia passa a criar suas regras e leis. Com a necessidade de se criar leis, em uma terra onde não havia um governo de um rei, surgem os "*Þing*", espécies de assembleias locais, chefiadas pelos g*oðar* de cada região específica, dando espaço para se relacionar com os homens livres e resolver questões locais de uma maneira mas regulamentar possível. Esses debates ocorriam em espaços abertos e de acesso para os sujeitos da sociedade terem voz. (HOLMAN, 2003). Logo, questões como assassinatos, roubos, questões de terra deveriam ser trazidas para esse local político, assim como divórcios (algo permitido para o homem e para a mulher). (VÉISTEINSSON, 2000)

[74] ÓLASSON, Vésteinn. Society and literature. In: SIGURÐSSON, Gísli; ÓLASSON, Vésteinn. **The Manuscripts of Iceland.** Reykjavík: Arní Magnússon Institute in Iceland, 2004.

Figura 5 - Neste mapa podemos observar os primeiros assentamentos da ilha, assim com a localização do Alping e da divisão em quatro áreas da ilha, a partir da divisão norte e sul. Mapa adaptado.



Fonte: HAYWOOD (1995, p. 93)

Obviamente que questões nacionais de grande importância não poderiam ser tratadas localmente, por isso que em 930, uma assembleia geral é criada para tratar de resolver grandes questões que vão além das disputas locais de cada domínio. O *Alþing,* como já mencionado, foi responsável pela adoção do Cristianismo no ano 999/1000. Dentro dessas assembleias gerais havia um orador das leis, o *Lögsögumaðr,* que era um cargo eleito a cada três anos. Tal sujeito era uma espécie de mediador e pela as manutenções das leis em questões de grande importância, em cada ano de seu mandato ele era obrigado a recitar um terço das leis da Islândia, e seu papel de decisão era respeitado pela força de sua função. (OLIVEIRA, 2015, p. 18) (HOLMAN, 2003, p. 26) (VÉISTEINSSON, 2000).

As tramas políticas e legais são de fundamental importância, na *Brennu - Njáls saga,* vemos um mundo repleto de disputas políticas, quando ser um *Lǫgmaðr*, um tipo de jurisconsulto/advogado, lhe daria um poder para reger e mover elementos da sociedade. *Njáll*, um profundo conhecedor das leis e grande possuidor de habilidades com as palavras, orienta por diversas vezes sujeitos a se guiarem nos tramites legais. O capítulo vinte e dois, é gasto inteiramente por *Njáll* para explicar a *Gunnarr* como ele conseguirá uma intimação para levar o indivíduo a assembleia e ser posto em disputa os bens em questão. Neste capítulo nós observamos que a lei era a forma de se agir, mas o conhecimento delas permitia manobras para melhor utilizá-la. (MOOSBURGER, 2014, p. 124) (SVEINSSON, 1954, p. 44)

Seguindo dentro da trama nós observamos que o tal caso de disputa de bens chega até a assembleia, sendo que podemos observar bem a dinâmica de disputa e organização política em torno de uma disputa:

> E Gunnarr, assim, apresentou o caso, até que fez a convocação para a defesa. Hrútr nomeou testemunhas e declarou o caso sem validade, e disse que ele havia descuidado dos três testemunhos que deveriam ser apresentados na corte: o primeiro que deveria ser nomeado diante do tronco do leito, o segundo diante da porta principal, e o terceiro na rocha da lei. Njáll estava já presente então na corte, e declarou que seria possível ainda salvar o caso e a acusação, se desejassem contender com ímpeto. "Não é o que desejo," disse Gunnarr; "hei de fazer com Hrútr o mesmo que ele fez com Mǫrðr, meu tio. Acaso estão próximos os irmãos Hrútr e Hǫskuldr, de modo que possam escutar meu discurso? " "Podemos ouvir, " diz Hrútr, "que desejas?" Gunnarr falou: "Que aqueles que aqui se encontram e ouvem sejam testemunhas de que te desafio, Hrútr, para um duelo na ilhota, e que lutaremos hoje na ilhota que há aqui no Rio Øxará. Mas se não quiseres lutar comigo, então que pagues todos aqueles bens hoje." Em seguida Gunnarr se afastou do tribunal com todos os seus companheiros. Hǫskuldr e Hrútr também retornaram para sua tenda, e o caso não teve mais prosseguimento, nem da acusação nem da defesa, a partir dali. (*Brennu-Njáls saga,* cap. XXIV) (MOOSBURGER, 2014, p. 128)

Observamos alguns elementos nessa narrativa que revelam a complexidade dos trâmites legais entre grandes famílias. Obviamente que um caso de roubo envolvendo homens livres seria resolvido de forma rápida pelo *goði,* seja com uma punição física ou uma compensação, este último muito comum em caso de assassinato, quando um sujeito matava o outro e pagava a família o "valor" que aquele sujeito teria, tentando deixar assim a situação resolvida e sem vinganças.

Ainda com base na citação acima, observamos a questão da rocha da lei, que era uma pedra*, Lögberg*, que tinha uma importância dentro dos rituais políticos. Dentro da *Brennu - Njáls saga* um divórcio ocorre quando a mulher, junto de testemunhas, anuncia na pedra da lei para todos ouvirem que estaria se separando do seu marido a partir daquele momento, logo tal

estrutura tem uma função legal dentro dessa dinâmica de leis. Enfim, o não cumprimento de certos ritos, como a lei determinava, poderia invalidar uma disputa, algo que ocorre no texto acima. Daí, encontramos a outra opção legal, que seria um duelo, uma disputa de combate para determinar quem estaria certo ou não, algo que também é aceito, afinal a sociedade escandinava é de grande belicosidade. Haja vista, que não ocorre duelo no trecho acima em virtude do reconhecimento da força de combate de *Gunnarr*, algo que causa desonra ao seu oponente, mas que é sagaz em não duelar com a morte certa, como o texto da saga nos infere.

Figura 6 - Podemos observar as múltiplas assembleias locais, assim como as divisões em quartos da ilha. Aqui entendemos a multiplicidade de domínios e chefaturas existentes. Tal imagem destaca apenas os principais domínios, o que já nos dá uma noção da quantidade de chefes de famílias e do poder que os goðar tinham na ilha, algo que ficará ainda mais latente com a chega do Cristianismo e sua aceitação.

Mapa 1 – Os domínios dos principais líderes. O mapa destaca a distribuição dos principais domínios familiares da Islândia por volta de 1230. As regiões sobre o controle dos Sturlungar encontram-se à Oeste e Leste, em contraposição às demais famílias. Outro aspecto que merece destaque é a falta de limites específicos para as áreas que estavam sob a esfera de influência de cada família, apesar da progressão do sistema territorial em detrimento das relações políticas entre os fazendeiros e os *goðar*. As linhas dividem de maneira aproximada a organização dos quartéis. **Fonte: Karlsson (2000: 25)**

Fonte: BIRRO; COSTA (2009, p. 30)

Esse regime das assembleias locais e de uma assembleia geral sofre algumas mudanças específicas o que deixa mais claro a divisão dos quartos[75]. Com o crescimento de poder de

[75] "In 960, court reforms to the Althing divided the island into four quarters and gave each quarter a separate court at the Althing[...] Each quarter contained three spring assemblies (*várþing*), and each várþing was led by three goðar. Each quarter had nine chieftaincies (*goðorð*). Because chieftains could share a single chieftaincy or own several, the number of chieftains often varied, while in theory the number of chieftaincies remained constant. Because the northern quarter contained four major fjords, it received a fourth várþing to facilitate travel to the assembly meetings. To maintain political balance, each of the other quarters was given three extra goðorðs. The total number of chieftaincies in Iceland was thereby raised to forty-eight. At the Althing one chieftain from each goðorð sat on the Lögretta legislative body supported by two advisors each. When Iceland was Christianized, the island's two bishops - established at Skálholt (AD 1056) and Hólar (AD 1106) - received a seat on the Lögretta as well. This systemic picture is depicted in the *Grágás* laws, and to a high degree this system seems to have worked in practice. Jón Víðar Sigurðsson (1999) has suggested the political system depicted in *Grágás* is a crystallized view from the time when the laws were written down. Sigurðsson, who sees the sagas as providing a more accurate description of how the society actually functioned than the law codes,

certos *goðar* eles passavam a ter um controle maior poder, que migrava de uma força política para uma força territorial – *ríki.* (c. séc. XI). Logo, alguns g*oðar* passaram a dominar outros, sendo que três g*oðoðr,* passavam a ser controlados por um único *goði.* Nesse sentido surgem as *várþíng*, estas são espécies de assembleias locais mais amplas que ocorrem durante a primavera. Após 960, a assembleia geral cria uma espécie de primeira instância para o *Alþing,* que residiam em cada ponto cardeal da ilha, esses "*þing"* poderiam resolver querelas que não foram aplacadas no *þing* local ou no *várþíng*. (BIRRO; COSTA 2009, p. 31-37) (BYOCK, 1993, p. 10-11) (ARBMAN, 1971, p. 116)[76]

Logo, essa dinâmica dos g*oðar* é muito mais complexa do que possamos traçar aqui neste capítulo:

> El concepto de los *goðar* como líderes de diminutos Estados refleja las formas — evidentes en el exterior— de la política confrontacional practicadas por los jefes. La idea, sin embargo, falla al tener en cuenta la compleja relación entre los *goðar* y los *bœndr*, que se apoyaba no sobre una definición territorial sino sobre lazos negociables de obligación. Un *goðorð* no era una unidad territorial específica. Los jefes vivían diseminados entre granjeros que servían de hombres de *þing* a *goðar* diferentes y, a veces, rivales. El mapa político de Islandia era una red compleja de lazos entrecruzados en que los jefes dependían para mantenerse como tales de los

---

points out that the numbers of chieftains mentioned in the early period of Icelandic history exceeds the fixed numbers upheld by *Grágás*. The two sources are not irreconcilable, however, and the discrepancy might be explained by the practice of co-ownership of chieftaincies. " (ZORI, 2016, p. 16-17). Ver para mais informações: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. V, p.p. 402-403.

[76] Ainda podemos por nessas questões legais o *Sýslumaður*, que pode ser traduzido como xerife. Sujeitos que tomavam conta de pedaços de terras (condados), dados pelo rei, onde poderiam cobrar taxas, multas, direitos e questões outras; sendo aplicadores da lei, representando executivo e o judiciário. Na Islândia tal sistema somente entrou no período de domínio norueguês – A antiga aliança (c. 1264). Tal sistema de condados e xerifes foi utilizado na Islândia até recentemente, e atualmente ainda existe uma estrutura de magistrados. Em um conto chamado *Lögreður* (c. *Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri* de *Jón Árnason* -1862), podemos ver a atuação de um *Sýslumaður,* quando uma velha mulher vai pedir o divórcio de seu marido devido ao tamanho de seu pênis, dizendo que ele deveria ter a "medida legal", algo que o *Sýslumaður* não conhecia. A mulher mostra que o marido tem "três polegadas", mas que a "medida legal" deveria ser de pelo menos "cinco polegadas" (algo em torno de treze centímetros nos nossos padrões atuais). O *Sýslumaður* pergunta se ela não estava satisfeita com aquilo, e ela afirma que não, que deveria ter no mínimo a "medida legal", fazendo com que validasse o divórcio (algo que poderia ser requisitado pela mulher em algumas razões na Islândia). No texto podemos um trecho marcante: " Você não se sente satisfeita com três polegadas", pergunta o Xerife. "Claro que não", afirma a velha, " Uma polegada pelos cabelos, outra pelas peles e a terceira, quarta e quinta por dentro! E é isso que é a medida legal, meu senhor. " (Tradução Nossa Adaptada). Este conto determina o que seria a "medida legal", algo que contemporaneamente foi usando no Museu Falológico da Islândia - *Hið Íslenzka Reðasafn* -, fundado em 1974 pelo historiador *Sigurður Hjartarson* (único museu de pênis no mundo), para determinar as regras do primeiro exemplar de falo humano do museu. Ver: BECKHOR, Jonah; MATH, Zack (dir.). **The Final Member**. Drafthouse Films. Islândia, 2012, 90 min; http://timarit.is/view_page_init.jsp?pageId=4816462(*Lögreður)*;https://is.wikisource.org/wiki/%C3%8Dslenzkar_%C3%BEj%C3%B3%C3%B0s%C3%B6gur_og_%C3%A6fint%C3%BDri/K%C3%ADmnis%C3%B6gur/L%C3%B6gre%C3%B0ur; SIMPSON, Jacqueline (ed.). **Icelandic Folktales and Legends.** University of California Press, 1972.

> granjeros, algunos de los cuales vivían a considerable distancia de sus *goðar* (BYOCK, 2008, p.2).

Essa rede complexa entre os homens livres e seus senhores forma uma dinâmica de análise muito difícil, em virtude da unidade territorial não ser obrigatória para a existência de um poder senhorial, mas sim, a presença daqueles que em assembleia o escolhiam como seu senhor, pondo homens livres e servos de um senhor em vários espaços, até distantes. Nesse cenário as possibilidades de mudança de senhor eram válidas, o que causava ainda mais um fator nessa rede complexa e no jogo de lei da sociedade islandesa. Logo, que fique claro que o jogo o político era múltiplo e que várias formas poderiam ser realizadas e as sagas de islandeses abordam muito essas questões, sendo de fundamental compreensão desses aspectos para se entender verdadeiramente as narrativas e análises que faremos nos capítulos que se seguem.

Antes de falarmos da Islândia, nós falamos da Escandinávia como um todo até a *Era viking*, isto foi por uma simples razão: "Os colonos chegaram até a Islândia cheios de conhecimento sobre o mundo que deixaram para trás e no passado, e também traziam ideias firmes sobre a maneira correta e prática do modo de se viver neste mundo"[77] (ÓLASSON, 2004, p. 25). *Ólasson* nos mostra que o sujeito que migrou para a Islândia era um sujeito formado culturalmente, mentalmente, era um habitante de outra terra que iria se adaptar a uma nova terra com um clima diferente. Esse conceito é fundamental para inserir a Islândia como parte dos aspectos culturais da Escandinávia.

Seus habitantes modelaram um modo de vida diferenciado na Islândia, um governo sem um rei de fato, uma espécie de federação islandesa (LÁRUSSON, 1958, p. 61), sendo que o reflexo de tal medida vai dar razão ao êxodo para tal terra. Em que, um sujeito que tem noção de governo, escrita, navegação, combate, política, comércio como outro líder de família norueguesa do período, irá trazer seus valores para a ilha, incluindo seus costumes religiosos e religiosidades.

Os escandinavos e os primeiros islandeses eram politeístas adoravam uma multiplicidade de divindades e tinham um universo de criação e mitos muito vastos, algo que poderia ser trato de forma descritiva em dissertações. Os nórdicos acreditavam na existência

---

[77] "The settlers arrived in Iceland full of knowledge about the world they had left behind and its past, and they also had firm ideas about correct and pratical way to live in this world. "

de nove mundos[78], e que a terra que habitavam, era a terra média. Onde os mundos eram regidos por *Óðinn* e por vários outros deuses subservientes a esta deidade, sendo que seus aspectos eram marcados de forças animistas, mas também de caráter psicológico, como a trapaça. Esses deuses apesar de virtualmente "imortais" e poderosos e habitantes de um outro mundo, tinham características dos traços psicológicos humanos, como: egoísmos, inveja e soberba. Um panteão que tem uma proximidade e ligação clara com os sujeitos que o adoram.

As divindades estavam separadas em duas famílias, os *Aesir* e os *Vanir*. Sendo os primeiros voltados a uma representação masculina e o segundo a uma representação do gênero oposto. Logo havia um confronto entre suas atribuições, como agricultura e fertilidade em oposição ao governo e a guerra, "[...] que talvez refletissem o encontro entre os povos protovikings que habitavam as terras nórdicas com outros vindos do sul." (VELASCO, 2013, p. 100) (PAGE, 1999, p. 27-34) (SORENSEN, 2001, p. 210-212)[79]

Em meio a essas características políticas, culturais e religiosas que esses sujeitos possuem um fator está presente: o da escrita. As leis mesmo recitadas, as tradições religiosas também citadas e costumes foram ampliados no final do século XI para um regime cada vez mais escrito. A sociedade mista, mas predominantemente oral, passava a dar um novo sentido para a escrita a fortalecer sua forma de ver a escrita, além da forma que já existia na escrita rúnica. Os sujeitos passavam a entrar em um regime de cultura escrita cada vez maior, este ligado também a entrada da Igreja (ÓSKARDÓTTIR, 2004, p. 13- 23)[80].

Um dos aspectos fundamentais para o nosso trabalho e que também faz parte desse escopo sobre o sujeito e aspectos dos islandeses que vem dos terrenos escandinavos, é essa escrita e a forma que ela se resignifica; a forma que ela passa a formar novos textos de forma latinizada em língua vernácula de uma forma que uma ilha já peculiar pelo seu sistema

---

[78] Na mitologia nórdica o cosmo é composto por uma árvore, a *Yggdrasill*, onde de seus ramos partem as estruturas para segurar os nove mundos que fazem parte do cosmo. 1) *Miðgarðr*, a terra média, o mundo dos homens; 2) *Ásgarðr*, a morada dos deuses *Æsir*; 3) *Vanaheimr*, morada dos deuses *Vanir*; 4) *Helheimr*, domicílio dos mortos; 5) *Svartálfaheimr*, morada dos elfos negros e escuros (*svartálfar* ou *dökkálfar*); 6) *Álfheimr*, morada dos elfos (*Álfar*); 7) *Jötunheimr*, mundo dos gigantes; 8) *Niflheimr*, mundo do frio e das névoas; 9) *Múspellsheimr*, o reino do fogo. Ver: *Völuspá, Hávamál e Grímnismál.* In: ANÔNIMO. **The Poetic Edda**. Tradução de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press, 2008; *Gylfaginning* e *Skáldskaparmál*. In: STURLUSON, Snorri. **The Prose Edda**. Traduzido por Arthur Gilchrist Brodeur, The American – Scandinavian Foundation, 1916; SIMEK, Rudolf. **A Dictionary of Northen Mythology**. Trad. Angela Hall. Ed. BOYE 6, 2008; LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica:** Símbolos, Mitos e Ritos. 1ed.São Paulo: Hedra, 2015; DAVIDSON, Hilda. **Deuses e mitos do Norte da Europa**. São Paulo: Madras, 2004.

[79] SORENSEN, Preben Meulengracht. Religions old and new. In: In: SAWYER, Peter. **The Oxford Illustrated History of the Vikings.** Oxford University Press, 2001.

[80] ÓSKARDÓTTIR, Svanhildur. The Church and written culture. In: SIGURÐSSON, Gísli; ÓLASSON, Vésteinn. **The Manuscripts of Iceland**. Reykjavík: Arní Magnússon Institute in Iceland, 2004.

político, passa a partir dos séculos XI e XII a produzir uma literatura ímpar e totalmente ligada ao passado histórico dessa ilha e seus assentamentos. Logo, como uma ilha pode produzir esse tipo de literatura e trazer novas significações a sua forma de ver o texto escrito e o papel que este adquiri para como a sociedade, ao ponto de torna-se um artefato cultural? Perguntas que buscaremos elucidar no segundo capítulo, mas antes uma digressão é necessária para o fechamento dos aspectos basais e conjunturais que abordamos nesta primeira parte.

2.3 CRISTIANIZAÇÃO E PRESENÇA CRISTÃ NA ISLÂNDIA MEDIEVAL:

Como vimos até o presente momento, a sociedade islandesa recebe grande influência das outras partes da Escandinávia, principalmente da Noruega. No caso do processo de cristianização, essa influência se torna ainda mais clara, fazendo necessário um recuo para outro espaço, no intento de compreender como a Islândia incorpora a religião de Roma.

A *Heimskringla*[81], nos conta que o rei *Haraldr Hárfagri*, o de cabelos belos, centralizou o poder em torno de sua dinastia em 885, gerando o êxodo para a Islândia que comentamos, mas a sua autoridade em toda a região sul era extremamente forte, com exceção da região dos *Hlaðir – jarls* de *Lade.* Antes mesmo de sua morte, o rei, passa a sua coroa para seu filho *Erikr I:*

> Érico I era filho de Haroldo com a rainha dinamarquesa, e governou a Noruega de 933 até 935, quando foi deposto pelo seu meio irmão Haakon I. Haakon foi adotado e criado pelo rei inglês Athelstan para ser um cristão, e com este iniciou-se o apoio real ao cristianismo, convidando missionários, como o bispo inglês Sigefridus, e construindo igrejas. O seu apoio ao cristianismo acabaria levando a um conflito interno no qual os seguidores dos costumes religiosos pré-cristãos queimaram igrejas e assassinaram padres missionários. Por volta de 950 os filhos de Érico I se rebelaram com o apoio dinamarquês e tiraram Haakon do trono. Sua morte foi descrita por um poema escáldico, o *Hákonarmál* que é um poema em sua memória, no qual curiosamente Haakon vai para o Valhöll, uma forma de paraíso pré-cristão escandinavo, e não o paraíso cristão. (OLIVEIRA, 2016, p.210)

Haraldr gráfeldr, assume como sucessor de seu pai e mantém um governo de dez anos, que nas narrativas das sagas dos reis (*konungasögur)* é posto como um período de clima

[81] Conhecido como o "círculo do mundo", é o mais famoso compilado de sagas reais, tendo sua autoria atribuída a *Snorri Sturluson* em aproximadamente 1230. Narra vários momentos das dinastias norueguesas, apresentando dentro de si várias sagas: *Ynglinga saga; Saga of Halfdan; Saga of Harald Hårfagre; Saga of Håkon Góði; Saga of King Harald Grafeld; Saga of King Olaf Tryggvason; Saga of Olaf Haraldson; Saga of Magnus Góði ; Saga of Harald Hardråde; Saga of Olaf Kyrre; Saga of Magnus Berfættur; Saga of Sigurð the Crusader; Saga of Magnus Blindi;Saga of Sigurð; Saga of Håkon Herðibreiðs; Saga of Magnus Erlingson.* Ver: STURLUSSON, Snorri. **Heimskringla***:* History of the Kings of Norway. Trad. Lee M. Hollander. University of Texas press, 1991.

ruim e de péssimas colheitas no reino, "[...]que foi justificado na documentação devido sua política rígida com o culto as divindades pré-cristãs. " (OLIVEIRA, 2016, p. 210). Seu reinado chega ao fim com sua morte em razão de um complô feito pelos *Hlaðir* e um rei dinamarquês, *Harald Blátönn* (Dente Azul). Após a sua morte, o poder norueguês foi dividido entre o reino dinamarquês e *Hákon Sigurðsson,* que era filho de um *jarl* de *Lade*[82].

Harald Blátönn, é um grande nome na história da Escandinávia, um rei de muitas medidas, sendo também o implementador do Cristianismo na Dinamarca. *Harald Blátönn,* foi batizado em 965[83]. Este evento é descrito por *Widukind de Corvey*[84], que aqui devemos abrir espaço, devido a forma de sua narrativa ter traços claros de um tipo de demonização. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 101). Alguns anos após o batismo do rei, o cronista *Widukind* fala sobre a disputa entre um padre chamado *Poppo* e alguns dinamarqueses que compareciam ao banquete real.

"Os dinamarqueses afirmaram que Cristo era de fato um Deus, mas que havia outros deuses maiores do que ele, como eles provaram, revelando maiores sinais e maravilhas para os homens. "[85]. De imediato o padre *Poppo* entra em disputa com eles – os dinamarqueses - declarando que havia somente um Deus, e que em boa vontade estava disposto a provar que " havia apenas um e verdadeiro Deus... e que aqueles ídolos eram na verdade demônios, não deuses. "[86]

> Como resultado, no dia seguinte, o rei tinha um grande pedaço de ferro aquecido e ordenou Poppo para transportar o ferro incandescente pelo bem da fé católica. Poppo pegou o ferro e o levou, tanto quanto o rei determinou. Ele então mostrou sua mão intacta e demonstrou para todos a verdade da fé católica. Consequentemente, o rei convertido, resolveu que somente Cristo deveria ser adorado como Deus, ordenou que todas as pessoas que lhe estão sujeitas a rejeitar os ídolos, e,

---

[82] Também conhecido como o mau, é relatado por Adão de Bremem que o mesmo descendia de gigantes. Nas sagas ele clama ser descendente divino de *Sæmingr,* um rei mítico que era suposto filho de *Óðinn.* Ver: TSCHAN, F.J. **Adam of Bremen***:* History of the Archbishops of Hamburg-Bremen (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*). NewYork, 1959.

[83] Vale ressaltar que o primeiro rei batizado na Escandinávia, foi o também dinamarquês *Harald 'Klak' Halfdansson,* que foi batizado em 826, mas um ano após seu batismo, o mesmo foi exilado devido a uma multiplicidade de problemas internos. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 101)

[84] Foi um cronista saxão (c. 925 – pós 973), conhecido por ter produzido algumas obras, como: "*Res gestae saxonicae sive annalium libri tres".* Escreveu sobre a vida de *Harald Blátönn e de Otto I, der Großе* do *Sacrum Romanum Imperium.*

[85] "The danes affirmed that Christ was indeed a God but that there were other gods greater than him, as they proved by revealing greater signs and wonders to men. " (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 102) Tradução Livre.

[86] "There is only one true god... and that idols are in truth demons, not gods." (Idem) Tradução Livre.

> posteriormente, deu a honra devida aos sacerdotes e os servos de Deuses. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 101)[87]

A partir disso, muitos costumes pagãos foram cessados e sua supervisão fez o necessário para uma adoção pública do Cristianismo na Dinamarca. Obviamente que o processo não foi imediato, sendo que alguns pontos, como *Lade* e *Trøndelag* ainda mantiveram práticas pagãs, mesmo sobre o olhar de *Harald* (GRAHAM-CAMPBELL,1997, p. 115). Mas o que temos que ter em foco é a forma que a conversão de tal rei é apresentada por *Widukind,* haja visto que a forma de seu relato vai ao encontro de formas estéticas que, por muitas vezes, as sagas de islandeses exercem em "milagres" para efetivar uma conversão. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 101) (CORMACK, 2008, p. 334-352)[88].

O que vemos é uma associação feita por *Poppo* em relação aos deuses nórdicos, onde o padre os trata como falsos ídolos e concomitantemente, como demônios, ou seja, como compositores das tramas do Diabo, fazendo parte dos seus maquiavelismos e jogos para afastar o homem de Deus. Tal jogo era parte da concepção teológica do período no que se referia ao Diabo, quando a Igreja considerava a existência de outros deuses, como disfarces do Diabo para afastar o homem da verdadeira fé e da salvação. (RUSSEL, 2003) (LINK, 1998). Em seguida, o que vemos é um "milagre" que demonstra o poder da fé cristã, e que esse poder automaticamente converte ou facilita a conversão dos sujeitos presentes e dos ouvintes da história, algo que acontece de forma bem semelhante em dois casos da *Kristini Saga*[89]*:*

---

[87] "As result, the next day the king had a large piece of iron heated and ordered Poppo to carry the glowing iron for the sake of the catholic faith. Poppo took the iron and carried it as far as the king determined. He then showed his undamaged hand and demonstrate to all the truth of the catholic faith. Consequently the king converted, resolved the Christ alone should be worshiped as God, ordered all people subject to him to reject idols, and thereafter gave due honor to priests and Gods's servants". Tradução Livre. Ver: WIDUKIND. **Res gestae Saxonicae**. 3.65, ed. Paul Hirsch and Hans-Eberhard Lohmann, MGH SS rer. Germ. in usum scholarum, Hanover, 1935, pp. 140–141. Traduzido do latim por Anders Winroth, 2006.

[88] CORMACK, Margaret. Better off Dead: Approaches to Medieval Miracles. In: DUBOIS, Thomas**. Sanctity in the north***:* saints, lives, and cults in medieval Scandinavia. Toronto: Toronto Old Norse- Icelandic, 2008.

[89] Provavelmente foi escrito no começo do século XIII, suas bases de preservação estão no manuscrito *Hauksbók*, escrito por *Haukr Erlendsson*, a datação de tal manuscrito é posta entre os anos do primeiro decênio do século XIV; Autoria anônima, mas *Sturla Þórðarson* (c.1214–1284) é considerado um sujeito que acrescentou modificações ao texto, alguns autores, através de análises estilísticas e de linguagens atribuem a autoria da saga para tal indivíduo. Seu subtítulo (dado por acadêmicos e pesquisadores) revela bastante de seu conteúdo: " história da conversão". Tal saga busca narrar a história da conversão da Islândia, ocorrida nos séculos X e XI. Após narrar a conversão da região, a narração pula cerca de cinquenta anos para contar a vida dos bispos *Ísleifr* e *Gizurr* (elemento típico dessa saga, uma linguagem seca e abrupta).
Ver: THORGILSSON, Ari; ANÔNIMO. **Islendingabok, Kristni Saga:** The book of the icelanders, the story of the conversion. Trad. Sion Gronlie. Viking Society for Northern Research: University College of London, 2006. Disponível: http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Text%20Series/IslKr.pdf; acessado: 21/05/2014 às 02 horas e 49 minutos;

> O bispo e *Thórvaldr*, além de treze homens, passaram o primeiro inverno com *Codran* em Giljá. *Thórvaldr* pediu a seu pai que aceitasse o batismo, mas este respondeu com relutância. Em Giljá, havia uma rocha na qual ele e os seus se dirigiam para adorar, e eles afirmaram que seu antepassado lá habitava. *Codran* disse que ele não deixaria se batizar enquanto não soubesse quem era o mais poderoso, o bispo ou o ancestral da rocha. Em seguida, o bispo foi até a rocha e cantou sobre ela, até que ela se partiu em pedaços; *Codran* refletiu, e pôde perceber que seu ancestral foi derrotado. Assim, ele se deixou batizar,além de toda a sua família, exceto Ormr, seu filho, que não quis receber a fé, e [Ormr], que foi para o sul, para Borgarfjor , e comprou para si terras em Hvann-eyre (*Kristni Saga*, 1, 4). (COSTA; BIRRO, 2009, p. 26, grifos nossos). [90]

> O bispo e Þórvaldr assumiram sua moradia em Lóekja-móte, em Víðedal, e lá habitaram durante quatro invernos. Eles viajaram para todas as partes da Islândia e proclamaram a fé. O bispo e Þórvaldr eram hóspedes na festa de outono de Óláfr, em Hauka- gile, em Vatzdal. Naquele tempo, Þórkell Crafla estava lá, além de muitos outros homens. Vieram de acolá dois *berserkir* chamados Haukr. Eles estavam sempre a intimidar as pessoas; começaram a uivar e a dar passadas largas [na direção do bispo e de Þórvaldr], separados por brasas. Logo os homens [da festa] desafiaram o bispo para que os derrotassem [os *berserkir*]. Em consequência disso, o bispo consagrou as brasas antes deles se aproximarem, e então eles se queimaram muito. Em seguida, alguns homens [da festa] os cercaram e os mataram. Seus corpos foram carregados até serem jogados severamente em um córrego, posteriormente chamado de Hauka-gil [o córrego da águia]. Assim, Þórkell Crafla foi testemunha ocular desses acontecimentos, e muitos homens que ouviram isso foram batizados (*Kristni Saga*, 2, 1). (COSTA; BIRRO, 2009, p. 28, grifos nossos).[91]

O que vemos de semelhante nesses três casos, sem focar por ora em cada peculiaridade, são as disputas mágicas entre religiões, como aponta Keith Thomas (1991). Vemos *Poppo,* derrotar o ferro quente e provar a verdadeira fé, depois as sagrações do bispo *Friðrekr* e seu companheiro *Þórvaldr* (Este que na narrativa é convertido antes pelo bispo, fazendo o mesmo o levar até sua família, encontro relatado na primeira passagem), ambos diferentes, mas dentro do mesmo princípio. Um que se encaixa na destruição da pedra dos ancestrais, tendo todo um simbolismo, haja visto que a sociedade nórdica era muito familiar e havia clara ligação dos antepassados com os deuses pagãos. No outro relato, vemos uma "vitória" miraculosa sobre os *berserkr,* que são "aqueles que vestem a pele do urso" (HOLMAN, 2009, p. 43), guerreiro associado ao culto odínico, ou seja, sua "vitória" sobre

---

[90] Byscop ok thórvaldr vóro at Gilj-áo me Co rane enn fyrsta vetr, d ame xiii mann. thórvaldr ba fao or sínn skíraz, em hann tókví seinlega. At Gilj-áo stó steinn sá er eir frændr haf o blóta , ok köllu u ar búa í ár-mann sínn. *Codran* lézt eige mundo fyrre skíraz lata, en hann visse hvárr meirr mætte, byscop e a ár-ma r í steinenom. Efter at fór byscop til steinsens, ok soeng yfer ar til er steinnnenn brast í sundr. á óttiz *Codran* skilja at árma r var sigra r. Lét *Codran* á skíraz, ok hiú hans aoll; nema Ormr, sons hans, vilde eige vi trú taka; fór hann a su r í Borgar-fiaor ok kauper land at Hvann-eyre.

[91] Þeir byscop ok Þórvaldr gerðo bú at Lóekja-móte í Viðe-dal, ok bioggo þar iiij vetr. Þeir fóro viða um Ísland at boða trú. Þeir byscop ok Þórvaldr vóro at haut-boðe í Vatzdal at Hauka-gile með Óláfe. þar var þá komenn Þorkell Crafla ok mart annarra manna. þar kómo berserker tveitr, er Haukr hét hvárr-tvegge; Þeir buðo maonnom kúgan, ok gengo granjande ok oðo elda. Þá báoðo menn byscop, at hann skylde fyrer-koma Þeim. Efter þat gengo menn at þeim, ok dráopo þá; ok vóro þeir fóerðer á fiall upp hiá gileno – því heiter þar Hauka-gil síðan. Efter þat lét Þórkell Crafla primsignaz; em marger vóro skíðer, þeir er við þenna atburð vóro.

eles, representa uma derrota de uma força da divindade líder do panteão nórdico. (GRIFFITH, 1995, p. 135)

Ou seja, tais pontos entram como facilitadores de uma alteração da balança moral em favor do Cristianismo, subvertendo o paganismo, realizando com sucesso as disputas mágicas, um simbolismo claro da *exempla* cristã. A conquista do "território" religioso se dá pela disputa de práticas mágicas (uma crença disputa seus aspectos mágicos com outra crença para mostrar sua superioridade). Logo, a subversão e demonização, muitas vezes, vem neste sentido de mostrar uma força mágica superior e concomitantemente uma divindade mais forte (THOMAS, 1991). Encontramos nas três passagens, derrocadas do paganismo frente ao poder cristão, colocando a divindade católica como tendo poder superior as pagãs, e ainda, mais fortemente no primeiro caso, uma associação clara com o Diabo.

Mas, como dito na Introdução, devemos ampliar a definição de demonização ao avaliar tais traços estéticos de escrita, pois neles há um facilitador para compreender a equação posta por Luther Link (1998), assim como vemos essa demonização em fase prévia da formação da imagem do Diabo, pois estes processos de disputas mágicas, onde o Cristianismo rebaixa e vence o paganismo, forma uma alteração na balança moral pagã que traz uma subversão e aproximação de suas crenças com o que seria a imagem do Diabo na região, posteriormente. O que temos nestas passagens são elementos que favorecem a aceitação do Cristianismo e que modificam traços da memória, pois a escrita é feita posterior aos "fatos", já em uma sociedade mais cristianizada com seus textos feitos por cristão, logo, como adeptos da cultura escrita, temos de ver a intenção de produção de tais elementos, que fazem com que esses pontos sejam modificadores de uma imagem sobre o paganismo e que trazem uma constante alteração da balança moral e subversão, portanto, são forças demonizadoras.

Após estes elementos apontados em forma de digressão, devemos retornar para *Hákon Sigurðsson,* que em 995 morre, sendo o último rei pagão da Noruega, momento em que surge um sujeito ainda desconhecido, *Óláfr Tryggvason*[92]. Este último chega a Noruega em 995,

[92] "Olavo Tryggvason, nasceu em 960, filho de Astrid, que logo após o nascimento de seu filho fugiu para a Estônia e Rússia, onde Olavo passou maior parte de sua infância na corte de Vladimir I. Na juventude e vida adulta entrou na carreira de Viking e é registrado seus ataques a Inglaterra em 991, posteriormente foi convertido para o cristianismo em 994. Em 995 retorna a Noruega e toma o trono de Haakon o grande. Ao se tornar soberano. Fundou a cidade de Trondheim como centro do poder real e depois forçosamente exerceu pressão para converter toda a Noruega, Ilhas do Norte e Islândia. (HOLMAN, 2003) " (OLIVEIRA, 2016, p. 210-211). Ver: BIRRO, Renan. **Rex perpetuus Norvegiae***:* a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de

alegando seu sangue real e clamando sua posição no trono, conseguindo se sagrar vitorioso, muito em parte das querelas que *Hákon* sofria em todo o reino. (GRAHAM-CAMPBELL,1997, p. 116)

> Após tornar-se rei, focou todos os seus esforços para converter o reino ao cristianismo usando todos os meios a sua disposição, centralizando seu poder combatendo o Lade, destruindo templos, torturando e matando resistentes pagãos. Sendo que, o próprio Olavo I [*Óláfr Tryggvason*] é considerado um dos responsáveis pela conversão da Islândia, sua influência duraria até o ano 1000. (OLIVEIRA, 2015, p. 17, grifo nosso).

Como dito antes, a assembleia geral em 999/1000 acabou chegando a decisão nas planícies de *Þingvellir,* que a Islândia deveria aceitar o Cristianismo de forma "pacífica", sendo um raro caso disso. Observamos que o *Lögsögumaðr* (no caso *Þorgeir Ljósvetningagoði)*[93] tem grande papel nesse processo pacífico, assim como o próprio sistema legal da ilha. (SELF, 2010, p. 182). Nesse sentido, alguns historiadores, ignoram o fato das violências sociais, verbais, físicas e culturais que esse processo realizou, indo de encontro ao ideal de pacífico, narrativa esta, demonstrada pelo historiador André Oliveira em sua dissertação:

> A história diz que, poucos dias depois do meio do verão um navio atracou em Vestmannaeyjar na costa ao sul da Islândia. Dois *goðar* eram donos e navegavam o navio, Gizurr Teitsson e Hjalti Skeggjasson, e com eles traziam um padre chamado Þormóðr. O rei norueguês Olavo Tryggvason, estava começando a se irritar com a teimosia dos islandeses em não se converterem ao cristianismo apesar de suas tentativas, ele pensava em matar todos os islandeses em seu reinado como retaliação. Os dois *goðar* assumiram um papel vital em evitar esse derramamento de sangue ao tentar converter a ilha. Os dois foram então, imediatamente na direção da Assembleia Geral que iria acontecer no ano de 999, contudo Hjalti Skeggjasson não poderia ir, pois havia sido banido por blasfemar aos deuses. (STRÖMBÄCK, 1975, p. 13)
>
> Ao se aproximar do local da Assembleia Geral, Gizurr convocou seus aliados e amigos para auxiliá-lo, pois havia ouvido boatos de que os opositores ao cristianismo tentariam usar a força para impedi-lo de chegar ao seu destino. Enquanto esperaram os reforços, chegou uma companhia inesperada, Hjati Skeggjasson, que apesar de estar banido de pisar no espaço sagrado da Assembleia Geral resolveu participar da reunião. Chegando ao local da reunião ambos os lados se prepararam para a batalha, mas por pouco não entraram em conflito e decidiram resolver os desentendimentos por meio da Assembleia Geral. Ambos *goðar* cristãos chegados da Noruega falaram do seu encontro com Olavo Tryggvason sobre a pedra da lei, *lögberg*. Ocorreu uma comoção de ambos os lados e o assunto se dividiu completamente entre seguidores da religiosidade pré-cristã e os *goði* cristãos (STRÖMBÄCK, 1975, p. 14-15).
>
> Os *goðar* cristãos assim como os seguidores da religiosidade pré-cristã se diziam livres de todos os laços legais com os membros do outro grupo. Os líderes cristãos pediram ao *goði* Ali Þorsteinsson que falasse as leis apropriadas para eles, mas ele

---

Óláfr Haraldsson (c.995-1030) à luz da literatura latina e vernacular (sécs.XI-XII). Dissertação de História, Universidade Federal Fluminense, 2013.

[93] Ver o site do parlamento islandês sobre a cristianização: http://wayback.vefsafn.is/wayback/20030903035235/thingvellir.is/english/history/christianity/

> se recusou, utilizou da sua influência com o falador das leis [*optamos por usar: orador das leis*], *lögsögumaðr* para que ele dissesse novas leis para todos, inicialmente ele não recusou, mas se retirou para pensar sobre isso. Durante um dia e uma noite ele ficou isolado coberto por sua capa ponderando sobre a situação e na manhã seguinte envia uma mensagem para reunir todos na *lögberg*. *Lögsögumaðr* iniciou seu discurso dizendo que brigas e hostilidades dividiriam a ilha e levariam ao fim de todos. Então apresentou a ideia de todos terem uma só lei e uma só fé, pois se rompesse a lei romperia com a paz. Ambos os lados concordam que sua decisão deveria ser aceita pelos dois lados. E assim ele declarou a nova lei, na qual todos deveriam ser cristãos, mas a exposição de crianças deveria permanecer assim como o hábito de se alimentar de cavalos. Se as pessoas desejassem era permitido sacrificar aos deuses em segredo e se fosse descoberto sofreria um banimento de 3 anos. (STRÖMBÄCK, 1975, p. 16-17). (OLIVEIRA, 2015, p. 19-20, grifo nosso)[94]

Observamos, na larga passagem acima, que o processo não foi tão pacífico como aparenta o uso do termo, afinal uma série de pressões psicológicas, sociais e culturais foram impostas nesta decisão, assim como para chegar até ela. A influência do rei norueguês e a constante pressão de um possível conflito, fizeram que tal decisão sem guerra seja dita como pacífica, mas de fato não supre todos os pontos desta palavra.

Agora, observamos que o processo de cristianização da Islândia, *kristnitaka,* foi seguindo uma base de *aculturação recíproca,* (WATCHEL,1979) haja vista que as mudanças não foram de imediato, mas sim de uma permissividade mútua, onde o Cristianismo, possuidor dos meios aculturizantes foi realizando paulatinamente as trocas com os ainda pagãos. Esse termo, *aculturação recíproca,* determina uma troca entre os dois elementos, representa um sincretismo desse processo de cristianização, representa mudanças do paganismo no Cristianismo e vice-versa, ou seja, esse modo de "ataque" contra uma religião que se enseja sobrepor, forma lanços diretos e torna peculiar a religiosidade cristã na região.

Podemos ver bem esses pontos de *aculturação recíproca,* nas permissões dadas pelo *Lögsögumaðr* as práticas pagãs. Primeiro, usou o motivo de paz e união da ilha para confirmar a razão de sua decisão, e em seguida, liberou dois pontos que são atrelados a sobrevivência em uma ilha de clima severo e alimento parco. Vemos o mantimento da exposição, que é expor uma criança recém-nascida ou próximo disso, ao clima e ao ambiente da ilha, abandonando ela para a morte, provavelmente, algo que ocorre, muitas vezes pela incapacidade da família em sustentar um novo membro. Ainda vemos, o caso do consumo da carne de cavalo[95], animal muito usado na ilha e que após morrer deveria ser utilizado de

---

[94] Veremos está dinâmica posteriormente dentro da nossa fonte principal: *Brennu-Njáls saga*, CV.
[95] Vale notar que tal comida era vista como prática proibida, tendo sido vetada pelo Papa Gregório III em 732.

alimento e de outras formas possíveis, algo que pode ser visto no *Völsa þáttur.*[96] Por fim, uma medida de cunho de transição – permissão de sacrifícios em segredo -, haja vista que uma ruptura bruta não traria sucesso em uma ilha que desejava manter a unidade interna e concomitantemente aderir mais ao Cristianismo, sendo o exemplo máximo de *aculturação recíproca* neste caso, visto que poderia ser feito em segredo e com direito a punição em caso de descoberta, mostrando claramente como o processo ocorre de forma sincrética.

Ainda dentro desta narrativa da assembleia geral de *Þingvellir,* temos que nos debruçar no livro dos islandeses (*Íslendingabók, Libellus Islandorum*), já citado por nós:

> O rei Óláfr, filho de Tryggvi, filho de Óláfr, filho de Haraldr inn hárfagri, levou o Cristianismo para a Noruega e a Islândia. Ele enviou um clérigo de nome Þangbrandr para a Islândia, que informou as pessoas quanto ao Cristianismo e batizou todos que aceitassem a fé. Assim, Hallr Þorsteinsson de Síða foi batizado em seguida, assim como Hjalti Skeggjason de Þjórsdalr e Gizurr inn hvíti[o branco], filho de Teitr de Mosfell, filho de Ketilbjörn, e muitos outros líderes. Entretanto, houve vários que falaram contra ela [a fé] e a recusaram (Íslendingabók, 7) [97](COSTA; BIRRO, 2009, p. 23)
>
> Então foi declarada a lei que toda a pessoa deveria ser cristã e aceitar o batismo, inclusive quem não fora batizado nesta terra. Mas, da antiga lei, o abandono de crianças e a ingestão de carne de cavalo deveriam ser mantidos. As pessoas teriam que fazer sacrifícios em segredo caso quisessem evitar o banimento por três anos, o que aconteceria caso fossem descobertas. Alguns anos depois, aquela prática pagã

---

[96] "This short story has only been preserved in Flateyjarbók, where it occurs as a chapter in Ólafs saga Helga. Many stories tell of St. Olaf's missionary activities in various parts of Norway. This one is hardly older that the 14th century, but may have preserved a genuine tradition of a phallic cult, existing in pre-Christian times. The author seems to be more interested in the comic aspects of the idea than in either the historical reality of such cults or their threat to orthodox Christianity. " Nesta narrativa vemos um culto um tanto cômico a adoração de um pênis de cavalo, que foi descartado após quase tudo ter sido aproveitado no cavalo de origem, provavelmente uma narrativa cômica feita por um autor cristão para desfavorecer o paganismo. Sabemos que a adoração de tal objeto fálico poderia ter associação com o culto do deus *Frey*, deus da fertilidade, mas pela forma cômica e exagerada de certos acontecimentos da narrativa, cremos que o apresentando busca mostrar como o cristianismo salvou de certas "barbáries" pagãs. A presença do rei *Óláfr Tryggvason*, reforça muito isso, pois sua chegada na residência da adoração, mesmo que oculto, culmina na destruição de tal adoração e do culto de ídolos, fazendo uma clara ode do rei como o divulgador do cristianismo. Isso pode ser claro não apenas pela influência cristã no século XIV, momento de tessitura da obra, mas pela presença de poetas de corte (*Skálds*) desde o governo de *Haraldr Hárfagri*, possibilitando a existência de fontes para a construção de obras sobre elementos das vidas dos reis. Além dos motivos óbvios para se realizar narrativas sobre reis e seus feitos, a existência desse sistema de poemas e poetas de corte também é fundamental. Ver: LINDOW, John. St Olaf and the Skalds. In: DUBOIS, Thomas. **Sanctity in the north:** saints, lives, and cults in medieval Scandinavia. Toronto: Toronto Old Norse-Icelandic, 2008, p.p 103-127; LANGER, Johnni. O conto de Volsi: aspectos do paganismo na Era Viking. In: **Relegens Threskéia:** Estudos e pesquisas em religião (UFPR), 2(2), 2013, p.p. 104-125. GRAHAM-CAMPBELL, James. **Os viquingues**, vol. I Madrid: Del Prado, 1997, p.100; *Völsa þáttur* disponível*:* https://notendur.hi.is/eybjorn/ugm/volsi.html

[97] "Óláfr konungr Tryggvasonr, Óláfssonar, Haraldssonar ins hárfagra, kom kristni í Norveg ok á Ísland. Hann sendi hingat til lands prest ann, er hét Thangbrandr ok hér kenndi mönnum kristni ok skír i á alla, er vi trú tóku. En Hallr á Sí u orsteinssonr lét skírast snimhendis ok Hjalti Skeggjasonr ór jórsárdali ok Gizurr inn hvíti Teitssonr, Ketilbjarnarsonar frá Mosfelli, ok margir höf ingjar a rir. En eir váru ó fleiri, er ígegn mæltu ok neittu."

> foi abandonada, assim como as demais (Íslendingabók,7). (COSTA; BIRRO, 2009, p. 23)[98]

Vemos que tal fonte nos apresenta o rei norueguês como aquele que trouxe o Cristianismo, trazendo para ilha o bispo *Þangbrandr,* personagem de várias sagas, que foi um dos primeiros a iniciar mais fortemente o processo de cristianização pela via mais missionária. Confirmamos os aspectos de trocas e as liberações de certas práticas pagãs, mas *Ari* nos revela que anos depois a prática foi abandonada, mostrando que a fase de transição e trocas de *aculturação recíproca* foi superada por uma maior aceitação, de acordo com sua narrativa. Obviamente que a redução deve ter sido clara, mas o termo abandono, sem dúvida, foi um aumento do autor cristã para enaltecer o sucesso do Cristianismo, haja vista que a prática ainda poderia ser realizada em segredo. (McTURK, 2004)

Vemos também a formação de laços políticos para uma influência interna no jogo legal da Islândia, visto que os batismos não foram somente para aqueles que aceitaram a fé, temos que ter noção de que muitas alianças feitas com o rei foram por ensejo político, que concomitantemente deveria ser associado ao batismo. Observamos que os batismos comentados por *Ari* são de líderes, que usariam de sua influência para se aliar a causa do rei norueguês, obviamente que obtendo algo disso. Aqueles que aceitaram de imediato a fé, obviamente pelos contatos prévios com o Cristianismo, devem ter tido contato prévio com a religião, fora ou na própria localidade. (STRÖMBÄCK, 1975) (BYOCK,2001)

Os primeiros contatos na Islândia com o Cristianismo, são traçados desde a presença de monges irlandeses antes da chegada nórdica em meados de 870, como já comentamos. *Dicuilus*, no seu *De Mensura Orbis Terrae*[99], comenta que monges anacoretas/eremitas irlandeses, em 795, passaram seis meses a um ano na pequena ilha. (HJÁLMARSSON, 2012, p. 10) (KISCH, 1978, p. 170-171).[100] *Þorvaldr Konráðsson inn víðförli,* foi o primeiro

---

[98] "Þá var at mælt í lögum, at allir menn skyldi kristnir vera ok skírn taka, eir er á r váru óskír ir á landi hér. En of barnaútbur skyldu standa in fornu lög ok of hrossakjötsát. Skyldu menn blóta á laun, ef vildu en var a fjörbaugsgar r, er váttum of kæmi vi . En sí ar fám vetrum var sú hei ni af numin sem önnur."

[99] Trabalho realizado em meados de 825 pelo geógrafo e monge irlandês (devido ao estilo alguns comentam que também poderia ser o *Hibernicus exul)*, que baseado na obra *Mensuratio orbis* do Imperador Teodósio II, produziu um resumo geográfico de várias regiões do globo, dividindo sua obra em nove secções.Ver: DICUILUS. **De Mensura Orbis Terrae**, Parisiis, Ex Typis Firmini Didot, 1807. Disponível: https://play.google.com/books/reader?id=5HE_AAAAIAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_BR&pg=GBS.PR8, acessado dia 25/06/2016 às 04h:07min.

[100] "The Irish monk Dicuil, who wrote *De mensura orbis terrae* in West Francia around AD 825, speaks of a few Irish monks living in a place called Thule that is probably Iceland. Place names including the elemento *pap* - the Norse *papi* draws from the Irish *pabba*, which in turn derives from the Latin *papa* meaning "father" - support an Irish presence on the island (Jóhannesson 1974: 5–7). Ari the Learned's *Íslendingabók* recalls that early settlers encountered these papar, but that the monks left quickly. Ari uses their Irish Christian material culture, such as

missionário da Islândia, um nativo da ilha que foi batizado na região da Germânia pelo bispo *Friðrekr.* (BYOCK, 2001, p. 294) Ele acaba retornando a ilha na comitiva do bispo em 981, mas acaba sendo expulso da ilha, por matar dois homens em combate em 986, algo que pode ser visto em um dos trechos da *Kristni Saga* supracitados. (HJÁLMARSSON, 2012, p.29)

Figura 7 - Memorial do milênio de cristianização da Islândia (981-1981), feito em homenagem ao bispo Friðrekr e Þorvaldr Konráðsson inn víðförli.

Fonte:https://pt.wikipedia.org/wiki/Thorvaldur_Kodransson#/media/File:Bishop_Fridrik_memorial_2.jpg

Na Islândia, não apenas missionários traziam os contatos do Cristianismo, os primeiros colonizadores já tinham encontrado tal religião e a traziam para a Islândia, mesmo que de forma parca, como veremos, os convertidos raramente retornavam para a Escandinávia. "Huelgi Eyvindarson, chamado de *O Fraco*[...] Dizem que era muito confuso em sua fé; acreditava em Cristo mas rezava para Tor [*Þórr*] quando viajava por mar e quando se encontrava em situações difíceis. " (GRAHAM-CAMPBELL,1997, p. 116, grifo nosso). Fica claro que as conversões de primeiro momento, antes da fase de aceitação da fé cristã, tinham seus problemas e poderiam ocorrer por motivos comerciais e não por crença. Logo, a Islândia vai ter contatos dos monges irlandeses, missões, sujeitos convertidos, mas somente

bells, croziers, and books, as part of the proof for their previous presence on the island. Inspired by Ari's tantalizing material evidence, scholars have looked meticulously for signs of the *papar*—most notable is Kristján Eldjárn's (1989) comprehensive search on the island of Papey—but no convincing evidence has been found. Ultimately, it appears that the Irish monks had no distinguishable effect on the natural environment and no impact on subsequent social developments on the island." (ZORI, 2016, p. 10)

após a pressão política de *Óláfr Tryggvason* e de seus aliados políticos cristãos, que a ilha irá ser mais atingida pelo Cristianismo do que paulatinamente já havia sido.

> No início do século IX, a Escandinávia era uma das últimas fortalezas do paganismo que restavam no Norte da Europa. Os viquingues teriam entrado em contacto com o cristianismo de várias maneiras durante suas viagens pelo estrangeiro como piratas, colonizadores e comerciantes; por exemplo, os viquingues que fizeram a longa viagem pelos rios da Rússia até o mar negro tinham deparado com as igrejas do cristianismo oriental quando visitaram Bizâncio para efectuar negócios, ou para servir na guarda pessoal do imperador grego. As sagas dizem-nos que os viquingues que praticavam o comércio em terras cristãs, às vezes, estavam dispostos a aceitar um cristianismo simbólico para facilitar as suas relações com os seus clientes. (GRAHAM-CAMPBELL,1997, p. 115)

Apesar do processo começar no século IX, o contato com igrejas católicas vem bem antes, até mesmo antes do colapso do Império Romano do Ocidente, principalmente por influências inglesas, que no começo do século VIII, tiveram a missão de *Willibrord*, que fracassou na conversão do rei dinamarquês *Ongendus.* Que somente em 820, teve a oportunidade de pregar seus sermões para suecos e dinamarqueses. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 100) (GRAHAM-CAMPBELL,1997, p. 116). Sabemos que os contatos com mercadores, através de saques, de trocas militares, possibilitaram que os escandinavos tivessem conhecimento e contato com os cristãos, principalmente através do Francos e as Ilhas Britânicas.

Alguns já se converteram neste contato, mas a falta de apoio e sustento no seu lar natal, fizeram que muitos desses buscassem novas moradas e não foram vetores que espalharam a religião de Roma. Com o tempo, as trocas e contatos ficaram mais frequentes, assim como laços e novas relações. *Anskar*, missionário e arcebispo, conclamava ser amigo de reis dinamarqueses, e em meados da metade do século IX o Cristianismo era tolerado e com algumas permissões (batismos, igrejas, sermões) em regiões como *Birka*, *Hedeby* e *Ribe*, tendo igrejas nestes locais. Essa relação de não hostilidade, também pode ser vista do contato do rei dinamarquês *Horik II,* com o papa Nicolas I que em 864, mesmo tendo negado o batismo, fez questão de enviar presentes ao líder da Igreja. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 100)[101]

Essa relação é o passo de preparação para o próximo estágio do Cristianismo na Escandinávia, que é o de aceitação oficial da religião. Deixando claro, que o Cristianismo não

---

[101] Ver: RIMBERT. **Vita Ansgarii**. Publicação Online (aceita academicamente): http://scandinavian.wisc.edu/mellor/myth/pdf_files/Ansgar.pdf; acessado 24/05/2014 às 2 horas e 7 minutos; Segunda Versão online (aceita academicamente): http://www.fordham.edu/halsall/basis/anskar.asp; acessado 24/05/2014 às 2 horas e 7 minutos;

entrou de maneira totalmente bruta e militar, mas sim parte de um longo processo que foi evoluindo suas trocas de formas amistosas e hostis, ao ponto de atingir a aceitação. Esta que ao ser atingida, ainda manteve calma em seu processo e realizou fases naturais e conscientes de transição, como as permissões na Islândia, e muitos outros casos de *aculturação recíproca* e sincretismos.

Essa preparação para a aceitação, se dá de uma forma em que missões e construções que são feitas, paulatinamente adquirindo influência na sociedade escandinava. Na Dinamarca, vimos o caso do Dente Azul e como a partir da segunda metade do século X a aceitação fica evidente. Na Noruega, sua aceitação vem com *Óláfr Tryggvason,* que consegue fazer o mesmo na Islândia, como dito no *Íslendingabók* de *Ari Þorgilsson* ou *Ari hinn fróði.* Na Suécia, o último a reconhecer um rei cristão[102], tem um recorte tradicional de conversão em 1008, apesar de já haver moedas cristãs em *Sigtuna* em 995, que foram forjadas cerca de vinte anos antes, sendo um possível indício de um assentamento cristão. Cultos pagãos permaneceram até cerca de 1080, principalmente em *Uppsala*, caracterizando o país como um maior polo de "resistência" ao Cristianismo, como pode ser bem visto nas narrativas de Adão de Bremem. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 100-105)

> É claro que em muitos lugares da Escandinávia, houve um período longo, e em alguns lugares, tanto quanto duzentos anos, em que as antigas e novas religiões foram sobrepostas. Crenças e rituais pagãos devem ter sido afetados pelo contato com o cristianismo. É provável, por exemplo, que o conceito de Valhalla, foi moldado sob a influência cristã, tido primeiras evidências em meados do século X. Poesia e imagens fornecem boas evidências de alguns mitos da Escandinávia e os atributos de alguns dos seus deuses, mas a maioria dessa evidência não é suficientemente recente para ter escapado do risco de alguma contaminação Cristã. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 104)[103]

Vemos, claramente que os processos sincréticos ocorrem, permitindo assim que a definição de Cristianismo ao invés de conversão, fosse aplicado (LANGER, 2011, p. 4), no sentido de que as trocas são constantes e de maneiras naturais e/ou intencionais. Duas culturas religiosas destoantes em um mesmo espaço, que paulatinamente alteram regimes de dominância, tende a gradualmente alterar a dominância sincrética que um tem sobre o outro.

---

[102] O primeiro rei cristão foi *Ólafr skotkonungr*, reinou de 995-1022. Seu pai *Erik Segersäll*, já havia aceitado o batismo e cristo, mas o renunciou depois, algo que *Ólafr* não fez, sendo grande contribuidor para o espírito cristão na Suécia. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 104)

[103] Tradução livre: "It is clear that in many places of Scandinavia there was a long period, in some places as much as two hundred years, in which the old and new religions overlapped. Pagan beliefs and rituals must have been affected by contact with Christianity. It is likely, for exemple, that the concept of Valhalla, frist evidenced in the mid-tenth century, was shaped under Christian influence. Poetry and pictures provide good evidence for some Scandinavian myth and attributes of a few of their gods, but most of that evidence is not early enough to have escaped the risk of some Christian contamination.".

Ou seja, a vitória da influência cristã, mesmo que permitindo trocas, fez com que o paganismo fosse muito mais alterado pelo Cristianismo do que o oposto, afinal o Cristianismo que era possuidor dos meios aculturizantes e que as trocas ocorriam devido as táticas e estratégias naturais e/ou intencionais de conversão.

Figura 8 - ***Um claro exemplo do período de transição de trocas sincréticas, típicas da aculturação recíproca, é este molde de Trendgarden, na Jutlândia, Dinamarca. Vemos que o ferreiro poderia fazer tanto cruzes, como o martelo de Þórr (Filho do Deus Óðinn), um símbolo cristão e outro do paganismo nórdico, respectivamente. Ou seja, esse ferreiro poderia atender clientes do século X de ambas religiões.***

Fonte: GRAHAM-CAMPBELL (1997; 114)[104]

Este período de transição em que a aceitação se molda, permite a entrada de diversos elementos da sociedade cristã, não de produtos materiais, que já eram bem comercializados, mas sim de trocas culturais, como elementos do mundo escrito, tecnologia diferenciadas,

[104] Sobre achados que trazem traços claros do sincretismo do período de transição, ver: "Pingente de Fosse, Islândia, *c*. 1000, com o formato do martelo de Thor, contendo uma cruz cristã em seu centro e uma cabeça de dragão na extremidade superior. Atualmente faz parte do acervo do Museu Nacional da Islândia. Fonte da imagem: http://www.ragweedforge.com/ice-thor.jpg" (LANGER, 2011, p. 17). Além devemos ver tal elemento como parte de uma relação do nórdico para com o mundo cristão, pois " O fato de muitos pagãos utilizarem o martelo do deus Þórr como adorno pessoal no final do século X pode ser interpretado como uma reação contra o cristianismo (que utilizava crucifixos). " (LANGER, 2015, p. 135-136). Portanto, este achado arqueológico vem como uma demonstração da utilização destes dois adornos e de sua coexistência na sociedade. Zori (2016, p. 24) ainda destaca a latência dessa relação sincrética: "The Syncretization Period (ca. 950–1100) is particularly promising for future work. During this period, ritual systems were hybridized as ideology shifted from pagan to Christian practices. The ideological shift from paganism to Christianity was a gradual one in which the accommodation of old symbols and practices resulted in a period of intermixed ritual systems. The materialized symbols of ideological power that tied the local leaders to the landscape, their ancestors, and their claims to land and status were intertwined with the newly adopted religion of Christianity. Power wielders thereby continued to maintain their unequal access to ideological power; despite the new avenues for power, there was little obvious change in the people wielding it. ".

estruturas políticas e sociais, moldes de disciplina e vida cristã, uma aceitação de crença e rituais, mas não somente isso:

> Conversão significa aceitar não somente as crenças cristãs, mas também as regras e rituais da igreja. Estes não eram uniformes; muitas tradições diferentes tinham desenvolvido no mundo cristão, mas não houve acordo geral na Europa ocidental sobre o credo e a estrutura principal da igreja. (SWAYER, SWAYER, 2003, p.105-106)[105]

Logo, aceitar a nova fé comungava em aceitar novas estruturas dessa fé, o que incluía uma supervisão e estruturação mais rígida do catolicismo na região, haja vista que na Idade Média, a Igreja foi ao longo do período solidificando suas bases, formando suas liturgias oficiais e sua própria ortodoxia, e o seu cânone. Nesse sentido, a figura do bispo passa a estar presente nas sociedades escandinavas, palavra que pode ser traçada etimologicamente ao grego, significando supervisor/observador. Os bispos vinham como responsáveis das liturgias, como batismo, assim como ordenamento de padres. (SWAYER, SWAYER, 2003, p. 105-106)

A autoridade do bispo, residia na *parochia*, que no século XI, era uma denominação dada para pequenas propriedades que estavam a cargo dos padres, onde o distrito do bispo, se chamava diocese. De sua diocese, ele supervisionava da *Kathedra*. A catedral era uma extensão da diocese, sendo parte dela.

Apesar de ter sido convertida oficialmente no ano 1000, a Islândia demorou mais de meio século para estabelecer seu primeiro bispado, que é o de *Skálaholt (Skálholt),* sendo oficializada em 1056, juntamente com a primeira escola oficial da Islândia, que era feita para educar clérigos – *Skálholtsskóli* – revelando as possibilidades de crescimento da cultura escrita com a chegada de estruturas cristãs. (STRÖMBÄCK, 1975). No *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum,* Adão de Bremem descreve a localidade (*Scaldholz*) como a maior cidade da Islândia, sendo esta inicialmente subordinada a arquidiocese de Hamburgo e Bremem. O primeiro bispo de *Skálaholt* foi *Ísleifur Gissurarson*[106]*,* onde um de

[105] "Conversion meant accepting not only Christian beliefs but also the rules and rituals of the church. These were not uniform; many different traditions had developed in the Christian world, but there was general agreement in western Europe on the creed and the main structure of the church. " Tradução Livre

[106] Ver Anexos: Lista de bispos de *Skálaholt.*

seus estudantes *Jón Ögmundsson*[107], assume posteriormente como o primeiro bispo de *Hólar (Hólar í Hjaltadal).*[108]

Inicialmente *Skálaholt* era responsável por toda a Islândia, mas em 1106 surge o bispado de *Hólar* que passava a dividir a Islândia. As regiões das dioceses estavam buscando estabelecer sua estrutura secular e educacional, procurando entre os século XI e XII fazer alianças com os chefes locais (*goðar*), "All of this stands in stark contrast to the situation in mainland Europe, where the Church was during these years fighting a successful battle to reduce lay interference in its affairs."[109], algo que pode ser visto na promulgação da bula *Libertas ecclesiae* feita pelo papa Gregório VII, que buscava separar o poder temporal e suas influências no poder espiritual (SCHATZ, 1996).

Figura 9 - ***Podemos ver a divisão da Islândia pelos bispados de Hólar (ao norte) e de Skálaholt (ao sul). Medieval Icelandic dioceses (Nordische Fahrten, Island und die Faroer).***

Fonte: https://bishopscareersblog.wordpress.com/

Depois dessa formação inicial, a Igreja da Islândia passa por mais duas fases na Idade Média: Período de Domínio Norueguês (c.1264–1380) e o Período de Domínio Dinamarquês

[107] Ver Anexos: Lista de bispos de *Hólar*
[108] Para ver sobre a sua narrativa em dentro de uma dinâmica de sua própria saga, ver: ANÔNIMO. *Jóns Saga helga L*. Traduzido por SIMPSON, Jacqueline. In: **The Northmen Talk**: A choice of Tales from Iceland. University of Wisconsin Press, 1965.
[109] Ver: https://bishopscareersblog.wordpress.com/

(c.1380–1536) (KARLSSON, 2000, p. 14-17) (BYOCK, 2001, p. 331). Devido uma questão de espaço da pesquisa e do formato de dissertação não podemos entrar neste aspecto mais profundamente, mas um caso ainda deve ser apontado, pois é um ato bastante simbólico desde momento de conversão. Deixando claro, após estes apontamentos, as definições temporais supracitadas sobre a divisão das fases de cristianização: 1°- a aceitação pública do Cristianismo, ocorrida no século IX; 2°- período de transição entre as duas religiões, século X; 3°- depois do ano 1100 até 1300, onde ocorre a consolidação e ampliação do Cristianismo na região. (SWAYER, SWAYER, 2003)

Durante a conversão feita em assembleia no ano 1000, que relatamos, vemos um episódio de *Goðafoss* em *Bárðardalur*. Após a aceitação do Cristianismo na Islândia pelo *Alþing* (assembleia geral realizada na planície de *Þingvellir*), o *Lögsögumaðr* (orador das leis) *Þorgeir Ljósvetningagoði*, para demonstrar sua adoção a fé cristã, entre outros fatores, atirou seus – e da sociedade - ídolos pagãos nesta cachoeira. O ato deu o nome ao local: *Goðafoss*, a catarata dos deuses (com águas do rio *Skjálfandafljót*). Simbolizando o destronamento dos deuses pagãos, mas obviamente que tal narrativa feita por *Ari* no livro dos islandeses, está contaminada de uma estética de escrita cristã, e que não podemos crer em totalidade se avaliarmos as múltiplas situações da sociedade. Podemos refletir sobre a narrativa do ato "ter" ocorrido, mas no sentido de entender o que ele simboliza, representando na ótica cristã um destronamento quase que "automático" das deidades nórdicas. Se tal ato for considerado verídico, em uma relação no que História trata de real, é algo que temos que questionar a construção, afinal o processo de cristianização não foi imediato, mas sim transitório e que esta narrativa é "[...] unbelievable, but it is the only one we have" (KARLSSON, 2000, p. 11). Tal situação sobre as fontes é um problema comum de medievalistas e historiadores, mas faz parte do ofício questionar e não tomar como verdade os documentos encontrados, afinal cada documento tem a sua apresentação de verdade.

Os problemas de fontes cristãs sobre o período, são que elas nos revelam uma unidade consensual de aceitação da fé cristão sem de fato haver uma ligação de um poder central (BEREND, 2007, p. 35), e infelizmente são a maioria das fontes que se tem ao estudar tal período e espacialidade. Mas podemos definir que a chegada do Cristianismo, foi uma decisão de união da ilha e que foi, como define o *Lögsögumaðr Þorgeir Ljósvetningagoði*, uma decisão para evitar uma divisão amarga (BEREND, 2007, p. 35), assim como podemos definir que tal chegada permitiu o acúmulo de poder nas mãos dos *goðar* que apoiavam o

Cristianismo e o rei norueguês, monopolizando a religião e a entrada de novos membros, afinal a aliança feita inicialmente tinha um preço a ser cobrado. (WINROTH, 2007, p. 152).

Mas sem dúvida, a ilha teve mudanças sociais múltiplas e suas estruturas de maneira geral em um curto tempo, desde implementação das dioceses até mudanças de costumes que foram gradualmente impostos por um ideal de sociedade crista. (HJÁLMARSSON, 2012, p. 33). Isso pode ser visto desde a proibição de adorar os deuses de forma escondida em 1016, como proibição de duelos e hábitos escravagistas que foram reduzidos desde o século XI. Por fim, as mudanças na sociedade são múltiplas, de elementos do cotidiano as grandes regras da sociedade, e em nossa análise, a Igreja traz uma mudança que muito nos interessa uma renovação e modificação na cultura escrita da ilha.

Figura 10 - Vitral da Igreja Luterana de Akureyrarkirkja (Igreja localizada no norte da Islândia), projetada por Guðjón e completada em 1940. Este vitral ilustra Þorgeir Ljósvetningagoði atirando os ídolos pagãos em Goðafoss, neste caso vemos um ídolo que simboliza Óðinn, devido aos corvos (Huginn e Muninn) e a falta de um olho.

Fonte: http://eco-vista.photoshelter.com/image/I0000LaJDLhSMT3Y

3 UM CENÁRIO PARA AS SAGAS: CULTURA ESCRITA NA CONSTRUÇÃO DAS ÍSLENDIGASÖGUR

Encontramos por diversas vezes em meio as mídias de massas e até dentro do meio acadêmico a concepção de que a sociedade da Escandinávia medieval era ágrafa, incapaz de compreender a função da escrita na sociedade, sendo exclusivamente baseada na tradição oral. Tal concepção é, de fato, errada. A sociedade em questão possuía seu próprio sistema de escrita, com múltiplas variações e usos, assim como também dava uma importância ao papel da oralidade, logo podemos dizer que a Escandinávia e também a Islândia, eram sociedades mistas, onde o escrito e a tradição oral tinham seus papéis e seus usos. (FISCHER, 2007) (SIGURÐSSON, 2003/2004)

Logo, a importância disso para a nossa pesquisa é ímpar, pois somente compreendendo a noção que a sociedade tinha sobre os documentos escritos, que poderemos entender como esse escrito era visto. Se consideramos as sagas como instrumentos que consolidaram a cristianização, nós temos que refletir sobre o sujeito da Escandinávia, especialmente o da Islândia, que fomentou seu sentimento de cultura escrita e construiu assim a suas noções de artefatos culturais escritos.

Ter uma sociedade com uma cultura escrita é muito mais amplo do que a conceituação via mercado editorial que se estuda na Era Moderna, mas sim em entender os usos do meio escrito na sociedade e até que ponto os valores são postos sobre essa escrita. Logo, uma sociedade com cultura escrita pode atribuir um sentido de maior preservação para o texto escrito, pode atribuir o sentido de imutabilidade/permanência, o sentido da transmissão. Esses sentidos dão ao escrito seu caráter para aquela sociedade que passa a ver um texto como um reflexo de verdade, que tende a ser imutável, durável e preservador de memória que poderá ser lido e transmitido com maior facilidade e com uma maior carga de informação. (BURKE, 2000) (DARTON, 1990)

Pensando nisso, uma sociedade sem escrita que se depara com um mundo escrito vai encontrar uma série de barreiras e mudanças que paulatinamente terão que ser aceitas e alterar em toda uma dinâmica, haja vista as sociedades africanas e seus mestres de tradições para aceitação de um texto escrito (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167- 212). Entender que a sociedade que nós focamos já tinha sua escrita e quais os valores que ela colocava sobre esse escrito irá nos fazer entender diretamente quais os valores que ela irá transportar para a escrita latina em

que as nossas fontes principais são escritas, mas em uma dinâmica estruturada na língua vernácula. (CHARTIER, 2001/2011/2003)

Mas temos que entender que o sentimento de cultura escrita, como dito antes, não traz intrinsicamente o ideal de letramento. Um sujeito pode compreender muito bem que o texto tem seus sentidos, suas forças e atuação, assim como não fazer a mínima ideia do que ali contém escrito. Entendamos que esse sujeito é múltiplo e majoritário na sociedade islandesa e escandinava (apesar de encontramos, como veremos, uma presença destes escritos no cotidiano, provando um nível de letramento), sujeitos que compreendem o papel da escrita sem serem letrados para fazer um escrito ou entender ele em via de leitura, sujeitos que participam da dinâmica do poder da escrita. Logo, entramos em um mundo de cultura escrita sem uma massiva cultura de letramento. (MARINHO; CARVALHO, 2011)

3.1 ENTRE RUNAS E TEXTOS: UMA ANÁLISE DA CULTURA ESCRITA ESCANDINAVA MEDIEVAL

Mas de fato, qual estilo de escrita nós encontramos na Escandinávia medieval? Como supracitado na dissertação, nós encontramos o papel da escrita rúnica na sociedade e neste tópico tentaremos demonstrar a presença dessa escrita e seus valores, que facilitaram a compreensão da escrita cursiva latina.

> *Runa* é uma palavra cuja etimologia está ligada a "mistério". Há a possibilidade de derivação das línguas bálticas ou mesmo fino-úgricas, nas quais os significados do termo transitam próximos a "falar", "cantar". Exemplificando, o termo empregado para os diversos cantos do Kalevala, épico finês, é "runo". Em letão, língua báltica indo-europeia, o verbo *runat* significa "falar". Uma runa é nada mais que uma letra constituinte de um alfabeto – no caso específico, o alfabeto rúnico. Há mais de uma série de agrupamento de caracteres que chamamos de "rúnicos", incorporando povos germânicos da Europa continental, nas ilhas britânicas e principalmente na Escandinávia. Todo tem em comum o fato de serem meios de expressão próprios de populações de língua germânica, em suas diversas ramificações. Assim como a maioria dos alfabetos europeus, a origem longínqua da escrita rúnica remonta ao alfabeto fenício. Do mediterrâneo, tal sistema de escrita revolucionário, baseado em fonemas simples (ao invés de sílabas e/ou conceitos) percorreu um longo caminho por diversas terras, tomando diversas formas e influências, tornando-se a forma de expressão de número incontável de povos. No caso das populações germânicas, há certa discussão na academia sobre a derivação específica de seus caracteres, mas a opinião de maior aceite entre os estudiosos, desenvolvida simultaneamente por Marstrander e Hammarströmm entre as décadas de 1920 e 1930, considera as runas como caracteres derivados de alfabetos da região norte da Itália e da Etrúria, transformando assim a escrita rúnica em alguma espécie de primo distante do alfabeto latino com o qual nos expressamos - do qual, possivelmente incorporou algumas influências (ELLIOT, 1963: 06s). Tal derivação teria se dado em período no qual as inscrições do norte da península itálica não estariam ainda extintas, a despeito da existência e predomínio do latim, e ocorreu pelo contato de alguma tribo germânica (os *Marcomanni*, para Marstrander;

> os *Cimbri*, para Altheim e Trautmann) com povos norte itálicos, provavelmente célticos. (MUCENIECKS, 2014, p. 5-6)[110]

Com essa premissa, observamos que runa é semelhante àquilo que podemos considerar atualmente que aqui temos como letra, logo ela era componente de um alfabeto rúnico que poderia ser usado para formar sentenças, nomes, avisos e uma enormidade de outros usos que o escrito possibilita (O'DONOGHUE, 2007)[111]. Obviamente que temos uma dificuldade de grafia dessas runas, que requer muito cuidado e treinamento, o que tornava menos comum do que poderia ser, além do fato de ser muito complexo se traçar grandes narrativas nessa escrita, o que impossibilitou certos relatos orais, que as sagas islandesas e de islandeses usaram, serem escritos nessa forma.[112] Os estilos de escrita rúnica não compõem uma tradição e produção literária (ÓLASON, 2006, p. 24-25), mas servem para grafar uma tradição oral ou oralidade primária, ou seja, uma tradição de poesias e narrativas orais que tinham papeis de importância variados na sociedade. (ZUMTHOR, 1985, p. 5) (ZUMTHOR, 1993, p. 18)[113]

---

[110] Ainda podemos ampliar um pouco essas definições, como aponta o pesquisador Renan M. Birro: "Ao partir para a perspectiva da Linguística, a palavra *rûna* (proto-indoeuropeu) pode ser atestada no círculo germânico com os seguintes significados: do gótico *rūna* ("consulta, decisão"), do nórdico antigo *rún* ("mistério, sabedoria secreta"), do saxão antigo *rûna* ("conselho, discussão") e *girûni* ("segredo"), do Alto alemão antigo *rûnôn* ("sussurrar"). Fora da esfera germânica, a palavra adquiriu no finlandês o sentido de "canção mágica ou encantamento" (GREEN, 1998: 255). " (BIRRO, 2015, p. 2)

[111] "Apesar da maior parte dos escritos rúnicos evocarem política, cotidiano e sociedade, e em pequena escala existirem encantamentos, conjuros e evocações de caráter mágico ou religioso, as runas podem ter sido entendidas ou percebidas dentro de um contexto não racional pela sociedade de maneira geral. Evocadas como método de adivinhação do futuro (além de curas e maldições) e associadas na mitologia ao deus Óðinn em vários momentos das Eddas, os pesquisadores não podem descartar análises que levem em conta um sentido mágico pelas comunidades em que foram elaboradas. Um exemplo é a pedra de Århus (Århus-stenen 3), na Dinamarca, contendo a inscrição: 'Gunulv e Øgot e Alask e Rolf erigiram esta pedra em memória de Full, o seu companheiro. Encontrou a sua morte...quando os reis lutaram' (Graham-Campbell 1997: 100). Ocupando quase toda a superfície da runestone, foi esculpida uma terrível 'máscara', com barbas entrelaçadas com formas semelhantes a serpentes. Apesar da inscrição ser um memorial expedicionário, a figura pode reforçar um sentido sobrenatural da escrita rúnica, alertando os outros escandinavos para não destruírem o memorial, evocando o deus Óðinn (para alguns, a máscara seria um simbolismo desta divindade, Sawyer 2003:129), o inventor das runas, ou então um sentido religioso que foi perdido. " (LANGER, 2015, p. 119-120)

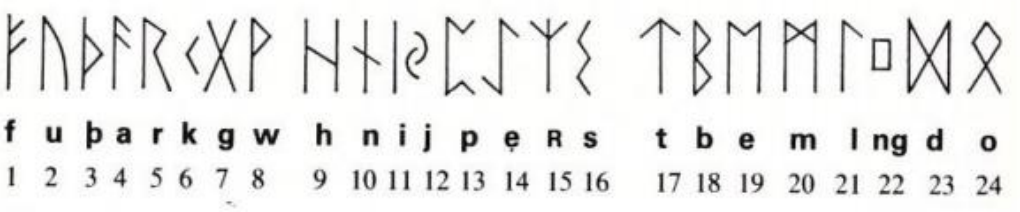
[112] "As runas são um sistema alfabético de escrita usado para registrar memórias. Diferente do que o senso comum pressupõe, alguns povos germânicos e os escandinavos não eram iletrados, pois dispunham de um modo de escrita com um alfabeto chamado rúnico; cada letra, por sua vez, chamava-se runa. A forma de escrita diferia da nossa, pois usava símbolos fáceis para gravar (ou inscrever) em superfícies rígidas; a principal estrutura era o traço ("bordão" ou stav). Tal método, além de simples, era barato e conveniente (PAGE, 1987: 7). Porém, a simplicidade tinha seu preço: embora fosse fácil gravar um pedaço qualquer de madeira de pouco mais de 20cm com uma faca, havia um limite para o tamanho da mensagem gravada. As runas serviram, sem dúvida, como um método prático para memorizar e legar ao futuro pequenas informações, ou enviar mensagens. Também não havia uma gramática, o que implicava em diferentes padrões, simplificações, erros na gravação; também é preciso mencionar as deteriorações provocadas pela ação do tempo, entre outras variáveis. Assim, há uma "lei da runodinâmica", i.e., "para cada inscrição, terão tantas interpretações quanto runólogos estudando-a" (McLEOD, 2006: 1 -3). " (BIRRO, 2015, p. 1-2)

[113] Devemos ainda destacar outros dois termos elencados por Paul Zumthor: Oralidade Mista e Oralidade Segunda. O primeiro seria um momento em que a tradição oral é influenciada por uma cultura escrita. O segundo seria quando a influência da cultura escrita supera a tradição oral, passando a reger os princípios da sociedade. (ZUNTHOR, 1993, p. 18). Destarte, podemos elencar ainda outra conceituação apresentada pelo autor: "[...] no interior de uma sociedade que conhece a escritura, todo texto poético, na medida em que visa a ser transmitido a

Os registros, apontam para o conhecimento da escrita rúnica desde o século II, sendo bastante usado durante toda a Idade Média e chegando em algumas regiões a permanecerem em uso na Idade Moderna – região da *Delercalia*, por exemplo -, considerando aqui os recortes temporais mais tradicionais (MUCENIECKS, 2014, p. 6). Comumente chamamos o alfabeto rúnico de alfabeto "*fuþark*", pois representa a sequência em que os fonemas dessa escrita são postos: f, u, þ, a, r, k, h, n, i, a, s, t, b, m, l, R. (Idem).

Dentro desse *corpus* de escrita nós encontramos variações que dado ao recorte temporal e espacial, causam mudanças na composição desse alfabeto. Primeiramente, devemos apontar o antigo *fuþark,* esta forma foi encontrada na Europa do século II ao IX e na Escandinávia dos séculos VII e VIII. Neste modelo específico, as quantidades de caracteres eram em vinte quatro, apresentando para cada runa uma função específica para a composição da palavra, sendo três *ættir* (famílias) compostos de oito letras: *Freyr ætt*, *Heimdallr ætt e Týr ætt*. (Ver Figura 11) (JANSSON, 1984) (MUCENIECKS, 2014)[114]

Figura 11 - Antigo *fuþark*



Fonte: JANSSON, Sven. Runinskirfter i Sverige. Uppsala: Esselte Herzogs, 1984, p. 13

Após as modificações na língua germânica nos séculos VIII e IX, a escrita rúnica acompanhou esse processo, assumindo assim um novo formato com dezesseis caracteres, sendo denominado de novo *fuþark.* Este modelo simplificado foi o de predomínio na

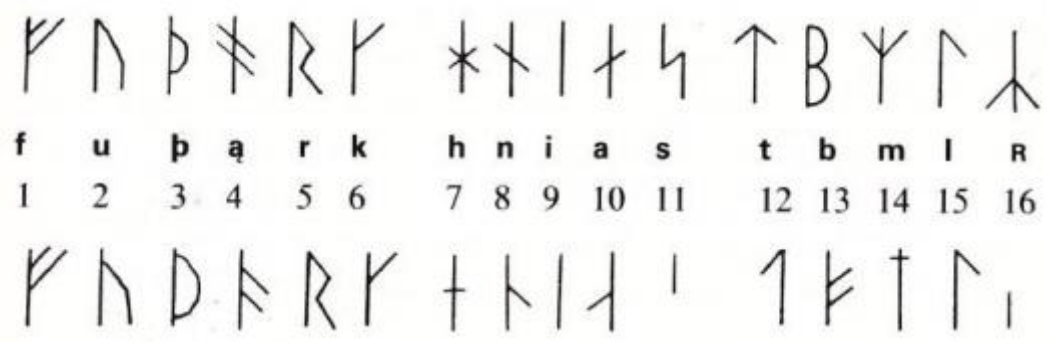
---

um público, é forçosamente submetido à condição seguinte: cada uma das cinco operações que constituem sua história [*a produção, a comunicação, a recepção, a conservação e a repetição*] realiza-se seja por via sensorial, oral-auditiva, seja por uma inscrição oferecida à percepção visual, seja – mais raramente – por esses dois procedimentos conjuntamente. O número de combinações possíveis se eleva, e a problemática então se diversifica. Quando a *comunicação* e a *recepção* (assim como, de maneira excepcional, a produção) coincidem no tempo, temos uma situação de performance. (ZUMTHOR, 1993: 19) (grifo nosso). Esta citação se refere ao princípio da *vocalidade*, ou seja, elementos que levam a "voz" – a transmissão oral – a serem usadas dentro de uma dimensão escrita, revelando uma dinâmica de existência da oralidade na produção de cultura escrita medieval.

[114] "As runas mais antigas, também chamadas de proto-escandinavas (c.150-700), são breves e difíceis de interpretar. Na maioria dos casos consiste de apenas uma palavra que pode ter servido para fins protetivos ou mágicos. A falta de outras fontes em rúnico deste período confere uma grande importância aos materiais encontrados, pois é possível estudar esses grupos diretamente, sem apelar para documentos provindos de outras culturas letradas do período (LARSSON, 2005: 403). " (BIRRO, 2015, p. 3)

Escandinávia medieval e típico das estelas rúnicas[115]. Este novo modelo "Possui duas variantes, chamadas 'runas normais', ou de 'ramas/pernas compridas', e 'Runas de ramas/pernas curtas'". (Ver Figura 12) (MUCENIECKS, 2014, p. 7)

Figura 12 - Novo *fuþark*



Fonte: JANSSON, Sven. Runinskirfter i Sverige. Uppsala: Esselte Herzogs, 1984, p. 28.

Este modelo é o que passará a ser mais comum em toda a região, mas obviamente temos um grande problema nesse tipo de escrita, pois não havia uma gramática, um corpo regulador que determinasse a forma precisa de sua aplicação. Logo, múltiplas formas vão surgindo para suprir as necessidades que apareciam. Além disso, haviam sujeitos específicos e treinados para realizar as tarefas de uso rúnico, os mestres das runas[116], fazendo com que sua autonomia pudesse facilitar novas formas de escritas. Mas vale a ressalva, que os mestres sendo considerados de um *status* elevado ao escrever algo, afinal eles tinham o domínio

[115] "A maior parte do material que possuímos consiste em estelas rúnicas – monumentos erigidos em pedra contendo inscrições no *futhark*, em sua maioria no novo *futhark* de 16 caracteres. O costume de se erigir e entalhá-las começou no período das migrações, mas floresceu do final do X ao início do XII (+- 970- 1170). Possuem-se perto de 2.300 inscrições deste período, distintas dos períodos anteriores e posteriores (SAWYER 2008[2000]: 11). As inscrições das estelas mais antigas são contrastantes, díspares, difíceis de agrupar por generalizações: algumas, mais longas, são obscuras, com o conteúdo variando grandemente, e algumas possuem fórmulas mágicas. As estelas posteriores são mais similares entre si, tanto em forma quanto em conteúdo. Suas inscrições são geralmente claras e factuais, bastante similares entre si na linguagem, fórmulas e conteúdo. A maior parte das estelas dos séculos X e XI foram erigidas para pessoas mortas. Praticamente todas inscrições iniciam-se com uma fórmula memorial contendo quem erigiu a estela – o patrocinador - e em memória de quem foi erigida – o homenageado. Em cerca de 90 % dos casos há alguma relação de parentesco entre ambos (SAWYER, 2008[2000]: 59-68). Frequentemente as estelas providenciam informações adicionais do patrocinador ou homenageado: status social, títulos, viagens no estrangeiro, feitos militares, causa e local de morte. Algumas inscrições terminam com o nome do entalhador. " (MUCENIECKS, 2014, p. 9-10)

[116] "Sobre os mestres de runas sabemos pouco ou nada. Não sabemos quão geral era o conhecimento da escrita entre as pessoas nem qual era a posição daqueles que a dominavam. Não sabemos como o mestre de runas era treinado nem em que circunstâncias ele era empregado. Qual era a sua relação com o texto? Ele próprio o compunha ou apenas convertia em runas o texto que lhe era dado pelo homem que encomendava seu trabalho? Não sabemos quão ocupado ele era com as runas, quantas inscrições ele gravaria ao longo de sua vida. " (PAGE, 1987, p. 12 *apud* MOOSBURGER, 2015, p. 61)

comprovado sobre tal escrita, mas eles não eram os únicos a escrever com tal escrita, como veremos adiante.[117]

Logo, as formas que as runas adotam em certos locais, podem ser associadas diretamente a escolha de seu gravador. Muitas vezes ligando palavras com outras, quando estas terminavam em um glifo que iniciava a outra, dificultando enormemente a leitura, ou até a criação de novas runas para suprimir uma carência da representação de fonemas:

> Outras características marcantes são: a não obrigatoriedade nos espaçamentos entre palavras; um glifo no fim de uma palavra poderia ser reaproveitado no início da palavra seguinte; se o m ou n precedesse uma consoante idêntica, não era preciso repetir a representação. Deste modo, a dificuldade interpretativa para um leitor de primeira mão, como alertado outrora, torna a leitura das runas um árduo exercício (WILLIAMS, 2008: 283). Todavia, até mesmo especialistas cometeram erros interpretativos consideráveis, o que justifica um cuidado redobrado para o estudo das runas [...] muitos gravadores de runas preferiam usar ou modificar glifos rúnicos existentes para novos fonemas em vez de investir na criação de novas runas. Os motivos para tanto ainda são indecifráveis. No entanto, entre o fim do século X e o início do século XI, três "runas pontilhadas" foram adicionadas ao alfabeto para representar os fonemas de maneira mais exata. Em vez de criar runas para /e/, /g/ e /y/, respectivamente, pontos foram criados nas runas e, g, ("i", "k" e "u") (ENOKSEN, 1998: 136). Um desdobramento posterior foi a criação das "runas sem bordão" ou "runas sem marcas" como um processo de simplificação do alfabeto rúnico, batizadas assim pela falta de "bordão" (stav), i.e., o traço vertical característico da escrita fuþark. Tudo indica que não foram populares, pois poucos registros foram encontrados e/ou preservados. As razões são óbvias: embora fáceis de gravar, as "runas sem bordão" dificultam muito a leitura, como no caso do dos glifos "a", "t" e "b", respectivamente (BARNES, 2012: 64). Adaptado de BIRRO, 2015, p. 5-6.

Ainda neste campo complexo de variações das runas, nós temos um modelo de runa cifrada, em que esta deveria ser lida apenas por um sujeito que sabia as codificações combinadas com o gravador das runas, apresentando novas possibilidades de composição dessas runas.

---

[117] Uma referência a isso pode ser visto em uma das mais famosas e conceituadas sagas de islandeses, onde ocorre uma correção do uso incorreto da escrita rúnica, onde *Egill* um mestre de runas corrige o uso feito por aqueles não aptos para usar tal escrita sem conhecimento: "'We had some runes carved,' said Thorfinn. 'The son of a farmer who lives close by did it, and since she's been much worse. Do you know any remedy, Egil?' Egil said, 'It might not do any harm if I try something.' When Egil had eaten his fill he went to where the woman was lying and spoke to her. He ordered them to lift her out of bed and place clean sheets underneath her, and this was done. Then he examined the bed she had been lying in, and found a whalebone with runes carved on it. After reading the runes, Egil shaved them off and scraped them into the fire. He burned the whalebone and had her bedclothes aired. Then Egil spoke a verse: No man should carve runes unless he can read them well; many a man go astray around those dark letters. On the whalebone I saw ten secret letters carved, from them the linden tree took her long harm. Egil cut some runes and placed them under the pillow of the bed where she was lying. She felt as if she were waking from a deep sleep, and she said she was well again, but still very weak." *(Egils saga Skallagrímssonar,* 73*).* Ver: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. I. p.p 33-177

> É preciso ressaltar outra forma de gravar informações rúnicas, a saber, as "runas cifradas" ou "runas crípticas", utilizadas para registrar mensagens secretas reservadas a leitores que sabiam a chave de leitura proposta pelo gravador. As runas crípticas mais comuns, assim, são chamadas de "runas tenda" e compostas por dois bordões em X, onde pequenos traços no bordão com a ponta superior à esquerda determina o *ætt*, enquanto outros traços na ponta superior voltados à direita definem a runa equivalente da família assinalada (ENOKSEN, 1998: 84). (BIRRO, 2015, p. 6)

Logo, uma composição específica pode surgir dessa variação, causando grandes problemas para seus leitores. Assim, fica mais fácil entendermos a razão da não dominância dessa escrita para com a sociedade, pois apesar de sua existência, as dificuldades, variações, complexidade e até o interesse dos dominadores do escrito em se manterem como um dos poucos com esse saber, afinal sua profissão era dominar a escrita. Visto isso, entendemos algumas das barreiras claras da escrita rúnica para com sua popularização e aumento de sua circulação na sociedade, mas mesmo assim, encontramos em quase toda a Escandinávia uma vasta quantidade desses escritos, tanto em "monumentos" como em traços do cotidiano.

Essas variações da escrita rúnica, se encontram claramente com as mudanças nos fonemas das línguas, como ocorreu no novo *fuþark,* assim nos séculos X e XI com uma maior presença do latim nas sociedades escandinavas e uma passagem do elemento sagrado do latim, como aponta Benedict Anderson (2008), novas modificações, mesmo que tardias ocorreram (Ver Figura 13):

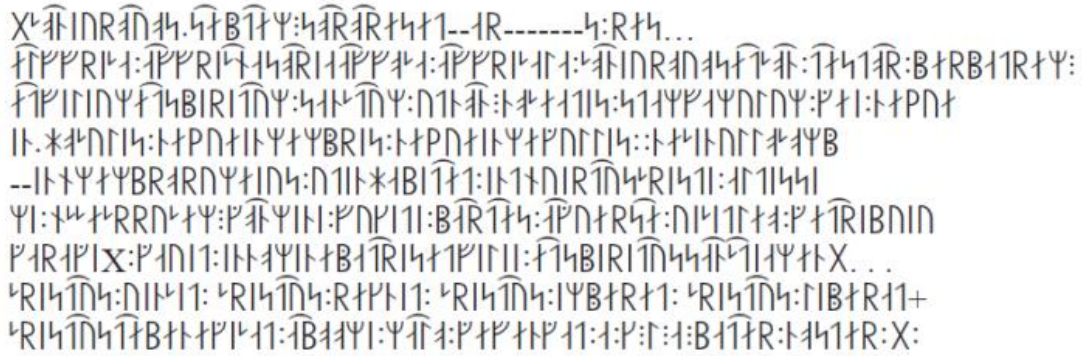
> A introdução das letras latinas (séculos X e XI) fez com que alguns homens daquele tempo conectassem o alfabeto latino com a fé cristã. Porém, até mesmo mensagens religiosas cristãs foram transliteradas para os glifos rúnicos, como invocações a santos e orações. A utilização ampla de mensagens rúnicas pode ser atestada pela quantidade de objetos e a abrangência dos indícios, presente até mesmo na atual Groenlândia, Itália e Jerusalém. A escrita rúnica continuou a ser usada sem grandes declínios até o século XIV, ainda que na província Sueca de Dalarna uma tradição de escrita rúnica tenha persistido até o início do século XX (KNIRK, 1993:551). (BIRRO, 2015, p. 8)

Figura 13 - As runas "medievais" encontradas na Escandinávia entre os séculos XII- XV, estas que representam bem essa chegada das letras latinas para com o alfabeto rúnico.

Fonte: BIRRO (2015, p. 9)

Aqui, vemos claramente que o Cristianismo nunca se associa diretamente e unicamente a escrita latina para fazer o seu papel de conversão, afinal era um idioma alheio aos sujeitos daquela sociedade, logo, o uso dessa escrita em uma dialética evangelizadora se faz necessário, a medida em que mestre de runas são contratados ou cristianizados, assim como as próprias camadas populares que também foram convertidas e "dominam" o idioma na sua forma escrita, o usam no cotidiano e em lugares mais específicos para uso dessa escrita, como monumentos variados e igrejas. Nesse sentido, fica claro a existência de ambos os sistemas escritos na Escandinávia, mesmo com a chegada massiva de uma escrita latina com a cristianização e novas formas de alfabetização e documentos que passaram a regular a sociedade, afinal esse momento faz com que leis, termos comerciais, entre outros, passassem para uma dinâmica da escrita latina, valorizando-a (Ver Figura 14).

Figura 14 - "[...]inscrição possivelmente tardomedieval proveniente de Blæsinge, Dinamarca, grafada em runas, um conteúdo cristão, que enumera sete tipos de doenças, associando-as aos sofrimentos de Cristo. "



Fonte: BRAGANÇA (2014: 24)

Sua tradução para o latim:

> Coniuro vos, septem sorores ... Res [tilia(?)] Elffrica, Affricca, Soria, Affoca, Affricala. Coniuro vos et contestor per Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ut non noceatis istam famulum Dei, neque in occulis neque in membris, neque in medullis, nec in ullo comp[ag]ine membrorum eius, ut inhabitat in te virtus Christi altissimi. Ecce crucem Domini! Fugite partes adverse! Vicit leo de tribu Juda, radix David. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, amen. Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, Christus liberat, Christus te benedicit, ab omni malo defendat. AGLA. Pater noster.

Tradução para o português:

> Eu vos conjuro, oh sete irmãs ... Res [tilia(?)] Ellfrica, Affricca, Soria, Affoca, Affricala. Eu vos conjuro e vos chamo para testemunhar pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo, de forma que vós não podeis prejudicar este servo de Deus, nem nos olhos, nem nos membros, nem na medula, nem em nenhuma junção dos seus membros, de forma que o poder do Altíssimo Cristo habite em ti. Eis a cruz do Senhor! Fugi, forças inimigas! O leão da tribo de Judá, raiz de David, venceu! Em nome do pai, do Filho e do Espírito Santo, amém. Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera, Cristo liberta, Cristo abençoe a ti e te defenda de todo o mal. AGLA. Pai Nosso.[118]

O que podemos ver nessa fonte tardomedieval é que mesmo com a chegada e consolidação do Cristianismo a escrita rúnica não some, pelo contrário, ela se mantém também como instrumento de cristianização daquela sociedade. Vale notar, que mesmo um discurso não propriamente evangelizador, tem um potencial nas suas fímbrias e entrelinhas de cristianizar, na fonte acima a quantidade de referências demonstra um avançado conhecimento para que se entenda as referências cristãs postas, algo que é bem inteligível no momento que essa fonte se encontra, afinal, no fim da Idade Média a Dinamarca já se encontrava cristianizada, tornando coerente para o gravador pôr tais referências, afinal toda mensagem visa atingir um público e carrega em si o valor de seu fabricador. (GORDON 1956, p. 181-193) (FAULKES 2007, p. 211-238)

Além do supracitado, devemos enumerar ainda um outro tipo de escrita rúnica fundamental, ainda para entendermos a dinâmica e complexidade de estilo de escrita. Um outro grupo, empregado principalmente na região da Inglaterra anglo-saxã é o *fuþork* anglo-saxão (c. V- XI), tendo como característica básica a existência de vinte e seis a trinta e três caracteres dependendo da região que se localiza, como podemos ver na imagem abaixo (Ver Figura 15), deixando ainda mais claro que a ausência de normatização gramatical cria uma enormidade de vertentes.

---

[118] Tais traduções, assim com a imagem foram retiradas de: BRAGANÇA, Álvaro. Cristo em Runas e em Fórmulas Mágicas: um estudo comparado. In: **Notícias Asgardianas**, p. 24 – 25, ago. 2014.

Figura 15 - As variações de caracteres rúnicos no alfabeto fuþork anglo-saxão de acordo com a região.

	Common Germanic	Thames	Vienna	Cod. Otho B X (10th century)	Ruthwell
1	f				
2	u				
3	þ				
4	a	o	o	o	o
5	r				
6	k	c	c	c	c
7	g				
8	w				
9	h				
10	n				
11	i				
12	j				
13	é	é	'ih'	'eo'	[ç]
14	p				
15	z	x	x	x	
16	s				
17	t				
18	b	b	b	b	b
19	e				
20	m	ŋ	m	m	m
21	l	d	l	l	l
22	ŋ	l	ŋ	ŋ	ŋ
23	o	m	d	œ	œ
24	d	œ	œ	d	d
25		a	a	a	a
26		æ	æ	æ	æ
27		y	éa	y	y
28		éa	y	io	éa
29				éa	k^{I}
30				q	k^{II}
31				k	g^{II}
32				st	
33				g^{II}	

Fonte: MUCENIECKS (2014: 8)

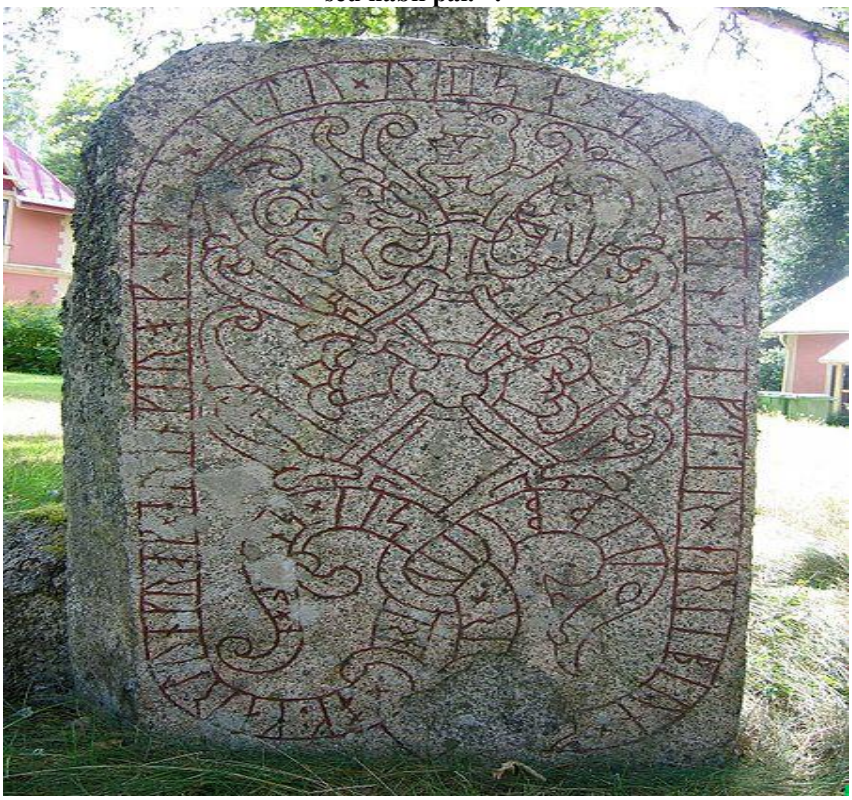
Compreendendo essa multiplicidade de estilos de escrita, isso sem adentrar em detalhes de sua composição, estruturação e muitos outros atributos, podemos ter a base para entender a quantidade desses escritos na Escandinávia, e assim deixar claro a existência de uma cultura escrita antes da escrita latina, de uma maneira forte, ao ponto de estar no regime cotidiano, como também presente junto com a escrita latina.

Essa ressalva deve ser ainda mais focada, haja vista que alguns estudos não consideram a escrita rúnica uma forma para compor uma sociedade letrada. Nesta perspectiva, os especialistas, apontam que os germânicos usam sua escrita com um propósito diferente da escrita grega, latina e outras da Europa do Ocidente medieval. Afirmavam que as runas não trabalhavam em uma comunicação diária, não havia uma participação no cotidiano, sendo utilizadas em mensagens religiosas, memorialísticas, de tamanho curto e de parca informação, sendo estas mensagens reservadas somente ao círculo de mestre de runas. (GREEN, 1998, p.

254). Tal premissa, apenas com base no que vimos já parece ser falsa, pois essa visão trabalha com uma visão que exalta "[...]um etnocentrismo que exalta os clássicos em detrimento de seus vizinhos 'bárbaros'" (BIRRO, 2015, p. 2).

Devemos observar neste ponto, a vastidão da presença dessa escrita rúnica, como elemento comprobatório da existência de uma sociedade de cultura escrita forte e em certa medida, letrada. Um claro exemplo são as pedras rúnicas, estas que eram erguidas e gravadas com elementos variados: desde em memória de um falecido, comemoração de uma batalha, apresentação de um elemento mitológico, conversão de uma localidade, narrando o início de uma expedição, em homenagem a reis, entre muitos outros elementos. (GELTING, 2003, p. 111) (Ver Figura 16)

Figura 16 - A pedra rúnica tem uma estilizada cruz cristã, assim como uma série de pedras Sigurðr (U 1163). As pedras rúnicas de Sigurðr com cruzes são tomados como evidência da aceitação e utilização de lendas da saga dos volsungos pelo Cristianismo durante o período de transição do paganismo nórdico. Outras pedras Sigurðr com cruzes em seus projetos incluem L 1175, de modo que 327 de 2 Gs, e Gs 9. Transcrição em nórdico antigo: "*Viðbiorn ok Karlungr ok Æringæirr / Æringærðr ok Nasi / Næsi Letu ræisa stæin þenna æfti R Ærinbiorn, faður Sinn sniallan.* ". Proposta de tradução em Português: " Viðbjôrn e Karlungr e Æringæirr/ Æringærðr e Nesi/ levantaram essa pedra em memória de Erinbjôrn, seu hábil pai. ".[119]



Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Sigurd_stones#/media/File:U_1163,_Dr%C3%A4vle.JPG

[119]Transcrisção disponível no mesmo link da fonte da imagem.

Logo, esses monumentos se encontram por toda a região, apresentando para toda a sociedade os usos e valores de permanência e memória desta escrita, dois valores fundamentais que se põe em relação ao escrito, onde sua valorização enquanto instrumento de memória duradoura é posta, portanto, devemos perceber de imediato estes elementos e entender que a mudança para outro estilo de escrita é visto não como um concepção "alienígena" para os sujeitos da sociedade, mas sim como um processo claro de entrada de uma nova forma de grafar fonemas, afinal os sujeitos tinham contato com o escrito.

> Existe por volta de 6.000 inscrições rúnicas na Escandinávia, aproximadamente a metade em monumentos de pedra (ZILMER, 2005: 38). O restante é encontrado principalmente em objetos de madeira, mas também de metal e osso, como ferramentas, armas, moedas, sinos de igreja e pias batismais. O uso da escrita provavelmente não foi restrito aos extratos mais elevados da sociedade. Esta ideia de restrição é passada por uma soma de fatores: o melhor estado de conservação das inscrições monumentais, registrada em pedra, e erigidas por pessoas de recursos; relatos de origem aristocrática, como o contido na *Egilssaga*, no qual o skaldr e aristocrata Egil corrige um uso errôneo da escrita rúnica, com propósitos mágicos, feito por alguém de extrato social inferior – uma passagem muito rica para discussões sobre letramento, conflitos culturais e sociais, e mesmo religiosidade. Por fim, a ideia preconcebida de que a escrita está sempre associada à um extrato social "superior". Entretanto, há de se notar que o entalhe de uma inscrição rúnica – que consiste principalmente de traços horizontais – necessita apenas de uma faca ou objeto cortante e um pedaço de madeira. Foram encontrados muitos objetos contendo atividades do cotidiano, possíveis contratos de venda, objetos com o nome de seu dono, que revelam um uso mais difundido do que se imagina. (MUCENIECKS, 2014, p. 8-9)

Podemos observar desta citação como a escrita rúnica mesmo em sua complexidade de estilos era de uma certa "facilidade" para os sujeitos do cotidiano realizarem, afinal é uma escrita muito simples e que requer material presente no dia a dia de uma vasta maioria dos sujeitos. Logo, mesmo as barreiras de se aprender totalmente uma escrita, poderiam ser superadas pela facilidade de seu uso, afinal a dimensão de valorização do escrito aumenta à medida que a *Era Viking* finda, trazendo para a sociedade cada vez mais a necessidade de ser compreender o escrito. (BYOCK, 2013)

Haja visto essa situação, devemos ter em conta que a dinâmica da escrita popular e de uma cultura popular na Idade Média é algo muito complicado (DUBY, 2011, p. 146-148) e que requer fontes e um estudo aprofundado. Mas usando por base os princípios da energia social, compreendemos que os elementos grafados, escritos ou em suas múltiplas formas não são de forma alguma imutáveis (GREENBLAT, 1998). Com isso, devemos entender que uma escrita que ganha força inicial em monumentos, que passa a ser vista cada vez pelos sujeitos sociais, estes que passam a adquirir noções sobre o escrito e sobre o que seria a cultura escrita, passando a entender melhor os valores do escrito e pôr nele novos valores que acham

cabíveis. Nesse sentido, a escrita rúnica se resignifica nos seus usos cotidianos, ela é usada de uma forma diferenciada pela forma que os sujeitos passaram a ver suas utilidades, e podemos ver uma ampliação do sentido de energia social, saindo da dinâmica de fonte para entendermos que tudo que os sujeitos tocam são balançados pela energia da sociedade, ganhando novos vetores e elementos, assumindo assim novas características.

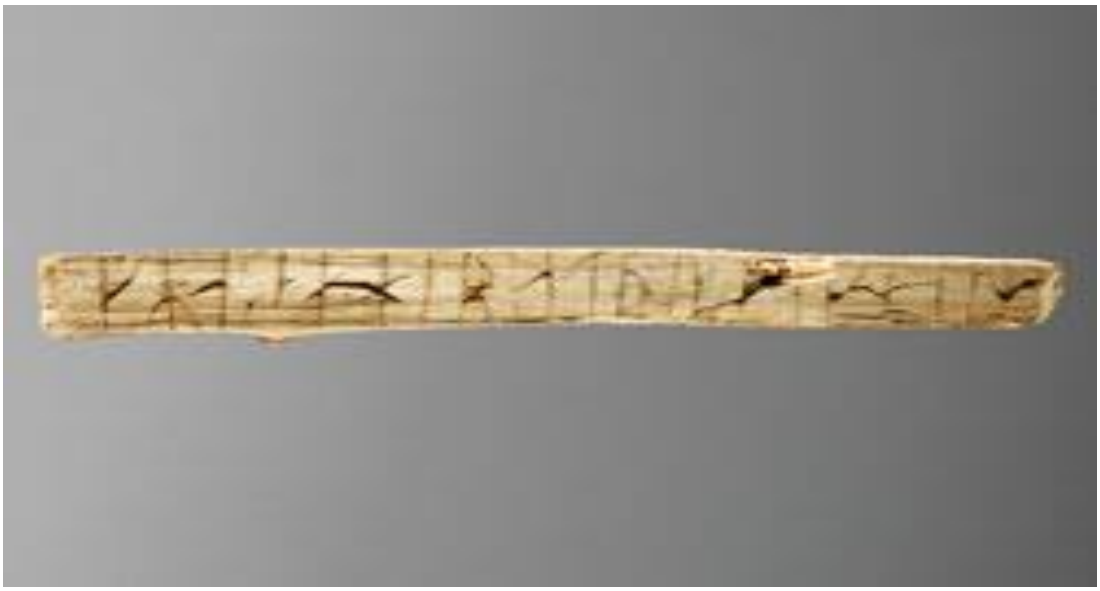
> Muitos estudiosos sempre trataram o período Viking da Escandinávia como sendo de uma sociedade eminentemente analfabeta, sendo a quantidade de letrados extremamente escassa ou quase inexistente (sociedade proto-letrada, segundo o referencial de Goody 2006: 26). A habilidade de escrever seria reservada a uma alta elite social e só ela poderia recorrer aos seus recursos lingüísticos (pelo uso das runas, forma de escrita alfabética). O problema é que a quantidade de inscrições rúnicas preservadas até nossos dias (cerca de 3.000 conjuntos, as runestones, em toda a Escandinávia) é muito vasta, se pensarmos em padrões medievais, e a maioria referindo-se a questões de ordem cotidiana, política de marcação de fronteiras, patrimônio e registros de viagens (Sawyer 2003: 1-20). Se a maior parte da sociedade nórdica não sabia ler as runas, porque elas eram esculpidas emtão grande quantidade e em tantas regiões? Neste caso temos que pensar na possibilidade de uma parte considerável da sociedade ter tido acesso a alguma forma de letramento, ao menos da leitura das inscrições contidas nas runestones, sem levar emconta outros tipos de escrita cotidianas, como cartas pessoais de origem nórdica, encontradas no mundo eslavo. (LANGER, 2015, p. 117)

Vemos a escrita rúnica no uso cotidiano e popular nas mais diversas formas, comprovando sua utilização, principalmente em curtas mensagens feitas em madeira, de conteúdo mais variado possível, desde mensagens amorosas, até informações simples. Nesse sentido fica evidente que os populares circulavam informações e se comunicavam com o uso da escrita rúnica, neutralizando de vez teorias que apresentam essas sociedades como longe de uma ausência total de letramento. (Ver Figuras 17 e 18)

Figura 17 - Observamos uma costela encontrada em Bergen na Noruega, que apresenta a seguinte gravação: "Agora há uma grande confusão aqui". Entre os séculos XIII- XV.

Fonte: http://www.rundtomruner.dk/beskeder-uk.html

Figura 18 - Aqui neste bastão rúnico (rúnakefli), encontrado no mesmo lugar do anterior e de mesma datação, nós lemos a seguinte mensagem: " Gyda diz que você tem que ir para casa. ".



Fonte: http://www.rundtomruner.dk/beskeder-uk.html

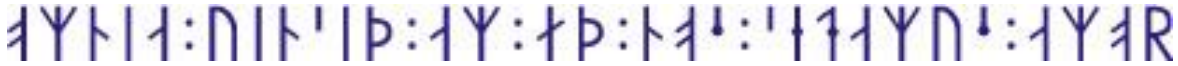
Logo, vemos que não apenas madeira, mas ossos ou até qualquer outro material durável e rígido para suportar a gravação poderia ser utilizado pelas pessoas, que escreviam mensagens simples de seu cotidiano, estas que poderiam ser recados, respostas deixadas para o endereçado, mostrando uma circularidade de leitura e escrita típica de sociedades com cultura escrita e letrada. Somando-se as regiões de *Oslo*, *Bryggen*, *Trondheim* e *Tønsberg*, mais de oitocentas destas curtas mensagens foram encontradas, sendo estas dos mais variados tipos: mensagens do dia a dia, correspondência comercial, mensagens de amor, textos religiosos, orações, poemas, entre outros.[120]

[120] Podemos ver, como listado no link supracitado nas duas últimas notas, uma série de exemplos de mensagens que podem ser encontradas no uso cotidiano das runas e de seu alfabeto:

> As inscrições de Bryggen (em Bergen), na Noruega, são um exemplo clássico: tratam-se de 670 gravações rúnicas em pinho e osso, produzidas ao menos antes do século XIV. As mensagens variam em conteúdo: de "etiquetas" de propriedade ("Haraldr á mik", i.e., "Haraldr me tem"), a declarações de amor ("Ást min, kyss mik", "minha querida, me beije"), mensagens de conteúdo sexual ("Féligr er fuð sinn byrli Fuðorglbasm", "Amável é a buceta; possa o caralho preenchê-la! ") Passando por espécies de "cartas de negócio" e ordens enviadas ("Gyða segir at þú gakk heim", "Gyða disse para você ir para casa! ") (B001; B017; B011; B149). (BIRRO, 2015, p. 8)

Destes achados, uma em particular merece destaque, pois a mesma apresenta uma citação do poeta Virgílio (*Éclogas* ou *Bucólicas,* X – c. 42 a.C. – 38 a.C.)[121]: "*Omnia vincit amor et nos cedamus amore*" (Ver Figura 19)[122]. Aqui, algo fica bem claro, apresenta uma dinâmica de ampliação do que os próprios usos cotidianos da escrita rúnica, como também reflete o nível de penetração de textos vindos de outras regiões da Europa, que não necessariamente vieram junto com a cristianização. Uma gravação citando literatura clássica reflete novamente a dinâmica leitor e escritor das sociedades de cultura escrita, mas não apenas isso, apresenta os níveis de inovação e penetração de outros na sociedade. Encontramos a maioria destes textos rúnicos datados na mesma época de confecção da nossa fonte principal, demonstrando novamente a coexistência dos dois tipos de escritos, como também apresentando ao comparamos as sagas com informações rúnicas, uma quantidade cada vez mais expressiva de referências de obras lidas.

Figura 19 - A inscrição B145 (c. 1248), que apresenta a citação de Virgílio.



Fonte: http://www.vikingrune.com/2008/12/runic-love-quotes/

Aqui, já passamos a adentrar uma nova questão: Quais os textos que circulavam nessa Escandinávia medieval que continha escrita rúnica e latina e uma força considerável de

---

-"*I love that man's wife so much that fire seems cold to me. And I am that woman's lover*." – Bastão rúnico, Bergen, Noruega, c. 1185.
- "*I wish I could visit the ale-house much more often*" - Bastão rúnico, Bergen, Noruega, c. 1200-1400
- "*Ingeborg made love to me, when I was in Stavanger*" - Bastão rúnico, Bergen, Noruega, c. 1200-1400
- "*Mintmaster Torkel sends you pepper*" - Bastão rúnico, Bergen, Noruega, c. século XIII
- "*Evil are those who speak evil of us*" – Bastão rúnico, Trondheim, Noruega, 950-1000
- "*Håvard sends Guny God's greetings and his friendship. And now it is my full and complete desire to ask for your hand, if you do not wish to be with Kolbein. Consider your intentions for marriage and let me know your will*" – Bastão rúnico, *Loms stave church*, Noruega, c. 1200-1400
- "*On the sea, the sea is the gods' secret watching place; Bibaru is the name of the maid who sits in the blue (firmament.)*" – Bastão rúnico, *Narsaq*, Groelândia, Era *Viking*, c. 1000
- "*Here I carved help for you, Bove, with (...) for you are certain. And may the lightning keep all evil away from Bove. May Thor protect him with that hammer which came out from the sea. Flee from evil. You/It will get nothing from Bove. The gods are under him and over him*" - Amuleto, Kvinneby, Öland, Suécia, Era Viking, 950-1100

[121] Ver *Éclogas* em latim: http://www.gutenberg.org/files/229/229-h/229-h.htm#ecloga10

[122] "O amor vence a todas as coisas, cedemos, nós, ao amor. ".

cultura escrita e letramento? Uma resposta para essa questão, de forma precisa, vem de uma multiplicidade de pesquisas que apontam a variedade de textos que circulam na Escandinávia no período medieval. A quantidade e o nível de penetração de obras escritas e gravações na região são de um número crescente (visto as constantes descobertas arqueológicas), que reflete que a medida em que o tempo se aproxima do fim tradicional do medievo, a quantidade de obras e textos se ampliavam enormemente na região.

Mas temos que ter em mente que essa circulação crescente de obras e a apreciação do Escandinávia por tais obras e especialmente da Islândia[123], advém de alguns fatores fundamentais, sendo o primeiro deles a tradição oral:

> Long before the days of books, people used to tell stories and recite poems to depict their environment and emotions. Historical lore and social ethics were incorporated into the stories and transmitted from one generations to the next, century after century, with continual changes, additions and omissions as time went by and external circumstances demanded. Religions and holy rites were formed around the word, be it verse or prose, spoken, sung or recited. Public affairs were carried on without any paperwork. People learned the law, brought cases and passed sentences without writing a single word. They could trace their families and pass in their knowledge of astronomy and distant continents with oral narrative. Wherever people gathered, stories might be told and poems recited, reviving memories of ancient champions and heroes for the purpose of building up the courage in battle, or simply for entertainment. People told stories to reflect their own lives, gained control over reality through narrative art and fashioned their thoughts into poetry. Sagas and poems enabled people to express their views, set forth ideas and pass them on to others – all of this without books. (SIGURÐSSON, 2004, p. 11)

Podemos ver na citação acima, que a constituição da sociedade islandesa, sobre a qual o autor trabalha, se formou em múltiplos elementos sem a necessidade de uma escrita cotidiana ou nos regimes que regiam a sociedade, logo, mesmo o conhecimento de uma cultura escrita e da noção de artefato cultural que certos documentos passam a ter, a sociedade nutre fortemente o valor da tradição oral. Com isso, entendemos que o interesse por narrativas, poesias (estas inclusive feitas em um estilo de poema de corte – poema rúnico islandês[124]), mitos, lendas, genealogias, contendas e muitas outras formas que a oralidade se expressa. Ainda assim, os meios legais que a sociedade se mantinha, também eram baseados

[123] O leitor pode trazer para si uma pergunta: Qual a razão de se falar tão fortemente de uma Escandinávia, se o foco é a Islândia? Aqui, nós partimos de uma perspectiva simples, afinal, como supracitado a Islândia é descoberta e colonizada por sujeitos já formados culturalmente e que mantinha trocas e contatos constantes com toda a região, logo se falamos dessa forma mais ampla é no intento de deixar claro que esse nível de cultura escrita é encontrado em toda região: " The settlers arrived in Iceland full of knowledge about the world they had left behind and its past, and they also had firm ideas about the correct and pratical way to live in this world. On the basis of these ideas they forged a society in their new country. It was not exactly the same as the one they knew before, because conditions were diferente, but many of its fundamental elements were the same, and the appeared in the law.". (ÓLASON, 2004, p. 25)

[124] Ver: PAGE, Raymond I.. O Poema Rúnico Islandês, 2014. In: **Notícias Asgardianas**, Trad. Lucas C. Fernandes, p. 31-36, jun. 2014.

na tradição oral, um documento escrito não formulava bases para alegações, isto claro durante um certo período, quando paulatinamente a Islândia passa a ter um contato cada vez mais próxima com a escrita.

Essa força oral é muito clara quando analisamos os estilos poéticos existentes naquela sociedade: poesia eddíca[125] e poesia escáldica[126] (SIGURÐSSON, 2004, p. 3). Esta força poética apresentava-se como fontes de uma memória da região, sendo inclusive utilizada como mecanismo de valorização textual dentro das narrativas escritas que serão compostas: " Icelandic historians, especially Snorri Sturluson, considered skaldic poetry to be a reliable historical source and alluded to it widely on their writings." (SIGURÐSSON, 2004, p. 8).

Estes dois estilos ficaram fortemente marcados na história da literatura islandesa que analisaremos no segundo tópico. O que devemos ter de momento, é a compreensão que a sociedade islandesa se configura com dois grandes fatores fundamentais para crescimento e aparecimento das sagas naquela sociedade: cultura escrita e tradição oral, ambos juntas como força motriz dessa fonte.

---

[125] "A poesia éddica está preservada principalmente no manuscrito chamado *Codex Regius*, de c. 1275. Modernamente, os poemas desse manuscrito, junto com alguns outros poemas encontrados em outros manuscritos, são chamados *Edda poética* (em islandês usa-se o termo *Eddukvæði*). A *Edda poética* é uma coletânea de poemas mitológicos e heroicos anônimos (que não foi concebida como obra unitária) organizados segundo critérios cronológicos em vista do tempo mítico. Esses poemas, na maioria, remetem a uma tradição oral escandinava pré-cristã. Contudo, a datação desses poemas e sua origem é matéria de conjecturas: são efetivamente remanescentes de uma tradição poética pagã que sobreviveu memorizada até sua redação? Quanto dessa tradição eles representam? Trazem em si marcas de uma influência cristã? Foram elaborados, na forma como os conhecemos, já num contexto cristão? Como sugere Gísli Sigurðsson (1998: xv-xxiii), a forma desses poemas, redigidos no séc. XIII, não deve ser a mesma que eles tinham nos tempos pagãos: séculos de transmissão oral podem ter tido um impacto em sua forma e, possivelmente, conteúdo. Carolyne Larrington (1996: xi) adverte que "ainda não foi encontrado um método satisfatório para datar os poemas um em relação ao outro, e não se provou possível identificar a origem deles na Noruega ou na Islândia. " Eles foram redigidos na Islândia, mas é provável que alguns não tenham sido criados oralmente na Islândia, e sim trazidos a ela por colonizadores. Os poemas éddicos, de toda a produção literária islandesa medieval, são aqueles que mais justamente merecem a denominação de *poesia nórdica antiga*. São um testemunho fascinante do que pode ter sido uma tradição oral na era viking. " (MOOSBURGER, 2014, p. 68-69)

[126] "[...] a *poesia escáldica* (em inglês *skaldic poetry*). Em islandês, a poesia escáldica é modernamente chamada de *dróttkvæði,* "poesia de corte": o gênero foi cultivado por poetas de corte, que celebravam feitos de reis e chefes. Testemunho disso são inúmeros poetas que se tornaram personagens de sagas de reis e sagas de islandeses. Na *Gunnlaugs saga*, por exemplo, tanto o herói Gunnlaugr Língua-de-Serpente quanto seu oponente Hrafn Ǫnundarson são poetas que celebram feitos de nobres na Escandinávia. Essa poesia de corte foi comum na Era Viking e continuou sendo praticada nos primeiros séculos após a cristianização. Com o termo *poesia escáldica* designamos a poesia dos *skáld*, ou, em simples tradução: "poetas". Por redundante que possa parecer, falar de "poesia de poetas" no contexto da literatura islandesa e nórdica antiga serve para traçar uma fronteira entre a poesia produzida por e atribuída a indivíduos (muitos dos quais figuras históricas) e a poesia tradicional, anônima (basicamente a *poesia éddica*, mencionada anteriormente). " (MOOSBURGER, 2014, p. 70)

Além da tradição oral, um segundo ponto que devemos ter em mente para compreender a elevação do escrito, é a presença e modificações que a sociedade cristã traz para a Islândia, em perceber como o Cristianismo traz atrelado a si uma força de cultura escrita e culto ao texto, afinal é uma religião que tem por base um livro guia (ÓSKARSDÓTTIR, 2004, p. 13). Sabemos que no ano 999/1000 a Islândia se torna oficialmente cristã, recebendo a partir deste ponto uma influência cada vez mais latente das normas da Igreja e daquilo que ela carrega.

Aquilo que traz consigo é um molde educacional diferenciado, afinal trazia sujeitos de formação monástica, que estudaram nos moldes do *trivium* e *quadrivium*, sendo estes dois a divisão das *sptem artes liberales,* as setes artes liberais que se estudavam neste modelo: gramática, retórica e dialética no primeiro e aritmética, geometria, astronomia e música, no segundo (ÓSKARSDÓTTIR, 2004, p. 13). Logo, estes sujeitos que iam para a Islândia ocupar cargos ou realizar missões, possuíam uma educação institucional que refletiam no modo como estes viam a leitura e as passavam para os seus fiéis.

> Iceland became part of the Roman Catholic Church when it adopted Christianity, and was thereby linked to the educational system which has evolved within its institutions, both cloisters and cathedrals. They literary culture of the Church gave Icelanders access to a heritage the roots of which stretched back to classical times, and at the same time opened new ways for them to present their own knowledge and verbal artistry. The Latin alphabet, scribal techniques and book production revolutionized Icelandic cultural history on a scale that was unparalleled until the advent of modern media almost a Thousand years later. (ÓSKARSDÓTTIR, 2004, p. 16)

A revolução do escrito do alfabeto latino chega juntamente com a força e a educação institucional que a Igreja tem a atrelada a si. Observamos que essa entrada, permite não apenas uma oportunidade de um novo alfabeto, mas de toda uma gama de tecnologias de escrita, de preservação de memória, que faz com que livros, penas, tintas, confecção do *vellum* e toda uma literatura clássica passe a ser apreciada por olhos islandeses e escandinavos, deixando mais claro o motivo da presença de trechos de Virgílio na gravação rúnica supracitada. (GUÐMUNDSDÓTTIR; GUÐNADÓTTIR, 2004, p. 46-47)

> Os bispos missionários que aqui viveram na primeira metade do séc. XI foram, muito provavelmente, os primeiros a ensinarem os islandeses a escrever. O rei da Noruega Olavo, o santo, deve ter enviado a maioria deles para cá, mas muitos deles também tinham vindo da Inglaterra, pois é perceptível a influência anglo-saxônica no nosso alfabeto e na nossa cultura livresca. A letra þ, por exemplo, foi trazida a nós do alfabeto dos Anglo-Saxões, a palavra bókfell ("pergaminho") e a expressão að rita ("escrever") consideram-se vindas daquela língua. Um desses bispos missionários recebeu o epíteto hinn bókvísi ("o sábio em livros"). O bispo Hróðólfur foi, desses homens, o que mais tempo morou aqui, habitando em Bær, em Borgarfjörðr. Lá pode

> ter havido a mais antiga escola na Islândia. (JÓNSSON et. al, 1997, p. 39 *apud* MOOSBURGER, 2014, p. 63)

Neste momento o alfabeto latino se mistura com a escrita rúnica. Logo, na Escandinávia nós temos mais claramente do século XI até o começo do século XV inscrições rúnicas e a presença do alfabeto latino, deixando ainda mais claro a força de cultura escrita que esse alfabeto rúnico possuía, pois mesmo com a pressão indireta da Igreja e das próprias modificações da sociedade para a escrita latina, o mesmo se manteve resiliente por um período. (ÓSKARSDÓTTIR, 2004, p. 16)

Podemos ver em alguns textos, que o ensejo da Igreja é manter a fidelidade ao texto escrito, deixando sempre a lição de força de verdade que o "papel" carrega, trazendo sempre uma ampliação da cultura escrita. Um trecho da *Jóns saga Helga (Jóns saga Hólabyskups ens Helga)*[127], uma saga dos bispos (*biskupasögur*), revela bem essa questão de ensinamento que se adquire de forma institucional, assim como demonstra o poder dado para a escrita pela Igreja (ÓSKARSDÓTTIR, 2004, p. 18):

> [...] both to teach the novices and further the holy Christian Faith [...] as he was able his teachings and sermons. And whenever he preached to the people he had a book in front of him and took from it what he talked about to them, doing so with most circumspection and humility; since he was Young in years, those who heard him thought it was noteworthy that could see him taking his teachings from sacred books and not from his own intuition alone. (ÓSKARSDÓTTIR, 2004, p. 18)

Vemos a necessidade de deixar claro que a base vem do escrito sagrado, daquilo que se faz questão de pôr em destaque – o livro. Logo, o patamar do livro, da escrita e de seu lugar passa a adquirir um *status* diferenciado do que antes possuía com a chegada da Igreja em terras nórdicas. Fica claro que a interpretação de Deus deve vir do livro, assim como o ensino. Mas a Igreja não tem o interesse único com o latim, mas sim de passar o contato direto para os sujeitos dessa sociedade, fazendo com que os mesmos possam acessar certas leituras, um dos motivos das sagas serem escritas na língua dita "vulgar" ou vernácula. Esta intenção fica clara quando observamos a criação do *Fyrsta Málfræðiritgerðin*, o primeiro tratado gramatical, (JÓNSSON et. al, 1997, p. 40) onde "Nota-se aqui, como em outros casos de

---

[127] "A chamada *Jóns Saga helga* (saga do santo Jón), apesar de ser apresentada pela literatura sempre no singular, diferente da *Guðmundar sögur*, ela não é considerada uma saga somente, mas 3 versões diferentes: A *Jóns saga helga S* possui somente uma tradução para o inglês, no mesmo compêndio que as *Guðmundar sögur* produzido em 1905 por Gudbrand Vigfusson e F. York Powell; A *Jóns saga helga L* por ser uma revisão do texto original está presente também na tradução de 1905, mas somente alguns trechos e não sua totalidade. Outro local que se é possível encontrar trechos da documentação traduzida é em uma tradução de 1965 feito por Jacqueline Simpson; por fim, a *Jóns saga helga H* é uma edição integral da primeira saga com mais milagres inclusos, e ela infelizmente ela só possui uma tradução "recente" para o Dinamarquês impossibilitando a sua análise. (WOLF, 2013, p. 180-197) ". (OLIVEIRA, 2015, p. 32-33)

formação de uma identidade literária ou de fixação de uma língua vernácula, a importância de um movimento tradutório" (MOOSBURGER, 2014, p. 63-64).

Tal texto é uma obra anônima escrito em meados do 1140, estabelecendo normas da língua vernácula, possibilitando a escrita de leis, genealogias e para o islandês escrever de forma diferente, mas em sua própria língua (JÓNSSON et. al, p. 1997: 40):

> The Grammatical Treatise itself bears witness to original scholarship in the vernacular, the direct product of acquaintance with Latin and efforts to use the new medium of writing for extensive documentation of domestical material. The author's aim is to adapt the Latin alphabet to Icelandic phonology: a harmonized orthography makes Reading and writing simpler. (ÓSKARSDÓTTIR, 2004, p. 19)

Obviamente que a chegada cristã não traz de imediato uma associação com a cultura escrita latina, é um processo que gradativamente vai se ampliando e que ganha suas formas à medida que o Cristianismo se consolida na região, por isso, que observamos a partir do final do século XI este crescimento do escrito, afinal o Cristianismo já se encontrava na sua terceira fase de expansão. Juntando esse sentimento de escrito com a tradição oral, nós encontramos dentro de sagas relatos da tradição, mostrando claramente essa passagem para o papel, como pode ser visto na *Þorgils saga og Halfliða*, contida na *Sturlunga saga*, que nos traz uma bela narrativa de um casamento em *Reykjaholar* no ano de 1119, onde os nórdicos contavam oralmente histórias de antigos heróis. (SIGURÐSSON, 2004, p. 3)

A medida que os manuscritos ganham destaque, estes que preservavam a memória dessa tradição oral, apesar de seus próprios traços estéticos e intenções de produção, passaram a ser lidos em voz alta, assumindo assim o primeiro nível de circulação e publicação (CHARTIER, 2003). Já no final da Idade Média, se torna mais comum encontramos essas formas de leituras nos mais diversos níveis sociais.

Mas devemos ter em mente que esse processo de escrita se inicia mais fortemente no começo do século XII, mas mesmo assim ainda não havia penetrado os âmbitos legais, " This can be see fom Ari the Wise's account in his *Book of Icelanders* about the assembly in summer 1118. " (SIGURÐSSON, 2004, p. 9). Apenas em 1262, as leis comuns serão registradas no *Grágás*, mostrando ainda mais claramente a evidência de penetração do escrito na sociedade.

Seguindo uma digressão, devemos pensar que nesse espaço a tradição oral, assim como ocorreu com a escrita rúnica, não foi substituída, mas sim, passou a conviver com a

cultura escrita latina, até paulatinamente ser parcialmente substituída por ela, mas isso, já ocorreu depois do nosso recorte temporal medieval:

> From the perspective of cultural history, it is a major step when written books take over from the human mind as the main repository for public knowledge. In Iceland this was a lengthy process and even after writing had been introduced it took a long time to reach the stage where people began to regard a text as better preserved in book form than in human mind. (SIGURÐSSON, 2004, p. 9)

Vemos que mesmo com todo o crescimento do escrito, até meados de 1300, certas obras clássicas da Islândia e muito presentes de sua literatura, eram menos confiáveis para alguns, do que a própria tradição oral. A razão disso se deve ao próprio sentido de chamarmos tradição oral e não oralidade, pois a tradição carrega um valor muito maior para a formação dos sujeitos da sociedade (VANSINA, 2010, p. 140-142) (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167-170)[128]. Neste sentido, mesmo a Igreja fazendo e trazendo a produção de livros, impondo sua autoridade na base do mundo escrito de sua cultura, sua força inicial se mantém em âmbito religioso, até atingir certas camadas da sociedade. As crianças ainda aprendiam ouvindo histórias, as leis ainda eram ouvidas, as petições ainda eram faladas, o " orador das leis" (*Lögsögumaðr*) ainda estava presente naquela sociedade, recitando o código de leis como um exercício de memória, por fim, fica claro que a cultura escrita não esgana a tradição oral (SIGURÐSSON, 2004, p. 9-10):

É no período de 1262-1264, que podemos afirmar que a era do escrito se estabiliza definitivamente na Islândia, pois o Rei *Haakon* IV da Noruega (*Hákon Hákonarson)* (c. 1217 – 1263), o velho, recebe um juramento de aliança da Islândia, fazendo que posteriormente, seu filho *Magnus* VI (c. 1263- 1280), o criador das leis, faça novas leis para a Islândia, o *Jónsbók.* Fica claro neste tratado, o esforço em construir legalmente um novo sistema, sendo bem mais baseado no mundo escrito do que na tradição oral, deixando claro o patamar de destaque deste sobre a fala. Com o *Jónsbók*, surge um sistema burocrático que se atrela ao poder régio, estabilizando de vez uma administração secular na Islândia, deixando claro um início de uma era do escrito, "[...] em torno de três séculos depois de sua chegada na sociedade juntamente com uma nova religião. "[129] (SIGURÐSSON, 2004, p. 11).

---

[128] VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: UNESCO; KI ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África.** 2.ed. Brasília: Unesco, V.1, 2010, p.p 139-166; HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: UNESCO; KI ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África**. 2.ed. Brasília: Unesco, V.1, 2010, p.p 167- 212.

[129] " [...] some three centuries after it first came into the society along with a new religion. " Tradução Livre.

Observando esses pontos da sociedade e entendendo que os processos de escrita e de oralidade estão convivendo, nós temos que dialogar diretamente com a produção literária do período, pois dos séculos XII ao XIV, nós teremos uma literatura típica da Islândia que surge com uma série de elementos peculiares que fazem parte dessa sociedade que são melhores compreendidos com essa noção conjuntural do mundo escrito que o cerceava. Logo, devemos questionar que tipo de literatura estava sendo produzida, as influências cristãs e pagãs, circulação, divulgação, produção, estética, aceitação, em suma, buscar entender os elementos que compõem a literatura islandesa medieval, e especialmente para nossa pesquisa, as *Íslendingasögur.*

3.2 *SEGJA*: UMA ANÁLISE DA LITERATURA ISLANDESA MEDIEVAL E DAS *ÍSLENDINGASÖGUR*

> Por volta do ano 1000, pela pressão do rei norueguês, os islandeses concordaram na sua assembleia a abandonar suas crenças pagãs e aceitar o Cristianismo. [...] Nas décadas seguintes, seguindo a educação do clero e a formação de escolas e monastérios locais, a influência da Igreja transformou a sociedade radicalmente. Em um período relativamente curto, ela se desenvolveu de uma cultura primariamente oral para um dos centros de literatura vernácula escrita na Europa da alta idade média. Nas primeiras décadas do séc. XII, os islandeses começaram a traduzir obras canonizadas da igreja e a redigir suas próprias leis, genealogias e registros da história antiga da Islândia. (HELGASON, 1999, p. 14)[130]

Como ocorreu essa mudança no século XII que permitiu que uma sociedade de tradição oral mista, pudesse se transformar em "[...] um dos centros de literatura vernácula escrita na Europa da alta idade média (sic) "? (HELGASON, 1999, p. 14). A primeira questão é entender a fase política e situacional que a Islândia vivia nesse momento, o *Þjóðveldisöld* – Estado livre da Islândia (c. 930 -1264).

O Estado Livre da Islândia, em uma tradução livre, visto que o momento era longe de ser uma acepção moderna do termo "Estado", foi o período em que a Islândia esteve sobre o

[130] "Around the year 1000, under pressure from the Norwegian king, the Icelanders agreed at their assembly to give up their heathen beliefs and to accept Christianity. [...] Over the next decades, following the education of the clergy and the forming of local monasteries and schools, the influence of the church transformed the society radically. In a relatively short period, it developed from being primary an oral culture to becoming one of the centers of written vernacular literature in high medieval Europe. In the first decades of the twelfth century, the Icelanders began by translating canonized works of the church and writing down their own law, genealogies and records of Iceland's early history"

domínio da Noruega, através de um juramento de fidelidade[131] (KARLSSON 2007, p. 62). Momento esse em que muito do sistema político que comentamos anteriormente fora formado, como o *alþing*, que a data de fundação em 930 e também serve de marco para o ínicio deste período.

Nesse momento temos a ilha sendo ligada a um pacto com um reino maior – a Noruega -, sendo parte integrante de um novo sistema político, como novas necessidades para a ilha e seus membros, assim como uma nova dinâmica posta pela cristianização da terra e do reino da Noruega, sendo essa conjuntura o berço para o surgimento das sagas de islandeses. Devemos traçar alguns fatores principais, que não ignoram outros possíveis fatores, que inclusivem podem de imiscuir com estes principais elencados: 1) Tradição oral e narrativa da Islândia; 2) Cristianização e Educação letrada; 3) Configuração Política e Crise Local.

A tradição oral e narrativa da Islândia é um fator ímpar, afinal temos nórdicos de múltiplos lugares que assentaram a terra e que foram com a base da tradição oral regendo os regimes de suas vidas, de suas histórias e de suas narrativas, foi na tradição poética, na tradição narrativa que os produtores das sagas de islandeses vão encontrar grandes fontes. Como vimos, temos muitos exemplos já escritos dessas narrativas poéticas, de múltiplos gêneros: " Icelanders had a tradition of poetry and story telling. It's clear that hearing the stories told was a favorite leisure time activity in medieval times in medieval Iceland." (SHORT, 2005, p. 2).

> Mil anos atrás [*tempo do texto é de 2011*], na linha do Círculo Ártico, houve uma explosão de criatividade, que permanece praticamente sem paralelo na história. Quando os vikings chegaram à Islândia, uma das primeiras coisas que fizeram, foi se estabelecer e começar a contar histórias.[132]

Essa força da tradição oral e do próprio caráter do islandês em ser adepto da narrativa é tão presente na formação desta fonte literária, que a própria composição do nome *Íslendingasögur*, ou seja, saga de islandeses, tem os traços da oralidade:

> O termo islandês *saga* pode ser traduzido por "história", com a amplitude semântica que a palavra portuguesa apresenta, condensando em um vocábulo o que em inglês se diz com *history* e *story*. O substantivo *saga* tem a mesma raiz do verbo *segja*

[131] Compartilhamos aqui da premissa do pesquisador: "Esse período é denominado, em islandês moderno, *Þjóðveldisöld* (algo como: 'era do poder da nação/povo'). Em inglês, utilizam-se os termos 'free state' e 'commonwealth' para fazer referência a esse período. Utilizo aqui o termo 'Estado Livre', sem com isso querer dar a entender que aquela sociedade apresentava a feição de um estado como entendemos o termo modernamente" (MOOSBURGER, 2014, p. 65)

[132] Fala da Dra. Janina Ramirez, ver: GETHING, Ashley (dir.). **The Viking Sagas.** BBC, Reino Unido, 2011, 60 min. Tradução e transcrição livres, grifo nosso.

> (dizer, contar, relatar). Uma saga é, portanto, um "relato", uma "narrativa". O termo *saga* adquiriu em diversas línguas ocidentais o significado de "grande narrativa de teor épico". Em certo sentido, o termo *saga* em sua utilização medieval é similar ao grego antigo *ἔπος* (*epos*: "palavra", "algo dito"). (MOOSBURGER, 2014, p. 71-72)

Vemos que esse aspecto da oralidade na raiz da denominação da fonte não é vil, mas sim representa aquilo que a fonte usou para se formar, afinal a construção de uma tradição oral é repleta de elementos e escrever isso requer muita elaboração e catalogação dessas fontes orais, requer um cuidado e manutenção daquilo que se escuta e também uma composição daquilo que se escuta. Esses cuidados e seleções são feitos pelos produtores das sagas de islandeses, pois eles não são copiadores da tradição oral, mas sim modeladores e utilizadores delas, afinal "[...] a Islândia Medieval pode ser vista como um espaço em que tradições orais escandinavas pré-cristãs e cristãs convivem com o letramento latino clerical e secular. Em última análise, somente o contexto letrado, submetido a uma tradição clerical e monástica, pôde gerar uma tradição literária (escrita) na Islândia. " (MOOSBURGER, 2014, p. 73-74)

Logo, observamos que a força de composição da tradição oral e da formação cultural dos sujeitos letrados juntamente com a cristianização, formaram uma oportunidade de registro dessa tradição. Ou seja, a formação de escolas, a chegada de uma língua cursiva que permitisse uma narrativa em larga escala, uma cultura de preservação de memória que o Cristianismo traz, assim como as configurações institucionais. Soma-se isso a existência da noção de cultura escrita da região e as mudanças nos meios legais que a Noruega impunha na sociedade, permitindo resultar um cenário diferenciado, tornando a Islândia possuidora de "[...] epopeias tão originais que serão um dos florões da literatura cristã medieval. " (LE GOFF, 2007, p. 134). Obviamente que essa postulação mantém a afirmativa de que a transmissão oral e auditiva continuou por muito tempo na sociedade escandinava, seja nos longos invernos em casa, nas fazendas ou assembleias. (SØRENSEN, 1999, p. 223)[133], portanto, " Seria [...] ingênuo acreditar que a escrita alfabética veio substituir uma tradição oral repentinamente enfraquecida. ". (DETIENNE, 192, p. 70 *apud* LANGER, 2015, p. 122)

Aqui entramos em uma questão sobre a relação entre a influência da composição escrita e da tradição oral[134]. Por muito tempo houve a convivência de dois segmentos, um que

---

[133] Ver: SØRENSEN, Preben Meulengracht. Religions Old and New. In: SAWYER, Peter. **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford University Press, 2001. p. p. 202-224.

[134] Como podemos ver nas questões levantadas: "The origin of the sagas has been argued for decades. Are the sagas simply the written transcription of stories and other oral traditions that had circulated orally for centuries? Or do they represent the work of an author, who took the available sources, both written and oral, and

apontava as sagas como um produto direto da oralidade (*teoria da prosa livre*) e outro como produto de uma criação textual, dando a produção como parte da criatividade dos autores, cedendo uma individualidade para a produção da narrativa (*teoria da prosa literária*) (CLOVER, 2005, p. 241-252)[135]. Atualmente esse cenário não está em disputa, mas sim em uma aliança, em que cada um deles passa a ter um sentido, afinal, como vimos, tanto o cenário escrito, como a tradição oral são fatores de composição, devido a própria criatividade e liberdade dos redatores, como também da tradição que está inserido. (BOULHOSA, 2005) (ANDERSSON, 2008, p. 1 – 20)[136]

> As sagas de islandeses são uma literatura escrita, grandemente preservada em manuscritos de séc. XIV ao XV, e que narra eventos que supostamente se deram nos séculos IX, X e XI. Para além disso, não há certeza nenhuma. Mas essa não é toda a história, uma vez que as sagas escritas que nós temos exibem sinais de basearem-se em uma tradição oral mais antiga de histórias e conhecimento histórico, ainda que ninguém tenha ideia alguma sobre que papel essa tradição desempenhou no processo de escrita das sagas propriamente dito. (SIGURÐSSON, 2004, p. 328)[137]

Mesmo sabendo e ficando claro dentro das próprias narrativas das sagas de islandeses, como veremos posteriormente, é muito complicado traçar exatamente até que ponto algo é de influência da tradição oral, das leituras do autor, de sua criatividade ou de elemento outrem[138]. Tornando complexo traçar certos elementos de composição da narrativa. Tal fato que fez com que as duas teorias fossem se unindo cada vez mais, ao ponto de hoje chegarmos a definição

---

inventively combined them to compose a new creative work? The question has not yet been laid to rest. " (SHORT, 2005, p. 1)

[135] Ver: CLOVER, Carol J. Icelandic Family Sagas (Íslendingasögur). In: CLOVER, Carol J; LINDOW, John (eds.). **Old Norse- Icelandic Literature***:* a critical guide. University of Toronto Press, 2005

[136] É consenso acadêmico que essas fontes advêm de uma forte tradição oral, mas uma pré-história da saga que é esse passado oral tem sido alvo de debate há pelo menos dois séculos. No século XIX acreditava-se que as sagas eram fundamentalmente orais, sem maiores alterações entre a forma como eram faladas e a forma como eram escritas. Essa visão começou a perder força em meados do século XX, especialmente com o trabalho de Andreas Heusler, "Die altgermanische Dichtung", de 1941, e Walter Baetke, "Über die Entsehung der Isländersagas", de 1956, trabalhos esses que estavam alinhados a uma visão da academia islandesa, principalmente no período de 1930 –1950, que via as sagas como uma ficção literária própria do medievo. Esses dois extremos convivem nas discussões acadêmicas, até que em 1986 a pesquisadora Carol J. Clover tenta mediar ambos os extremos em seu trabalho "Long Prose Form", que traz o conceito de "Saga Imanente". Nesse trabalho, Clover argumenta que os precursores orais das sagas escritas eram, de maneira predominante, episódica e que o conteúdo das sagas longas é familiar em aspectos gerais à audiência que está apreciando a sua leitura, onde se aplica o seu conceito. Essa visão convergente nos parece ser, além de adequada, aquela ainda hoje alimenta trabalhos frutíferos no campo da oralidade das sagas. " (MIRANDA, 2013, p. 22-23).

[137] "The sagas of Icelanders are written literature, mostly preserved in manuscripts from the 14th to the 15th centuries and telling events that are supposed to have taken place in the 9th, 10th, and 11th centuries. Beyond this there is no certainty. But this is not the whole story, since the written sagas that we have show signs of drawing on an older oral tradition of stories and historical lore, though without anyone having any idea what part this tradition played in the actual writing of the sagas. "

[138] O letramento dos autores, trouxe muito para as obras, trazendo questões de até que ponto sua influência e formação fazia parte da obra, por exemplo " Rolf Pipping identificou elementos das cartas de Sêneca na estrofe 21 do *Hávamál*; Nore Hagman e Klaus von See compararam a mesma fonte com o *Eclesiástico* e os *Disticha Catonis*; Singer encontrou similaridades da *Grettis saga* com o livro *Rota Fortunae*, entre diversos outros estudos. " (LANGER, 2015, p. 137-138)

de: “As sagas são, percebe-se, uma recepção cristã medieval de um passado pré-cristão e do período da conversão, *usando da tradição oral e das composições do mundo escrito*”. (MOOSBURGER, 2014, p. 76, grifo nosso). Logo, temos uma junção de elementos que deram origem a algo original, pois outros fatores trarão para essa narrativa elementos ímpares em relação a toda literatura medieval europeia.[139]

> Com relação à originalidade das sagas islandesas (em especial as sagas de islandeses), a constatação de que elas diferem muito da norma medieval é óbvia: trata-se de um *corpus* volumoso de textos em prosa redigidos em idioma vernáculo, que não encontra similar em praticamente nenhuma outra tradição literária coeva. Nos séculos XII e XIII, a norma era escrever grandes narrativas de fundo histórico-lendário em versos, e a prosa historiográfica costumava ser redigida em língua clássica (latim na Europa românica e germânica, grego clássico em Bizâncio). Isso não nos obriga a concluir, no entanto, que as sagas tenham sido uma antecipação ou uma criação do romance europeu. (MOOSBURGER, 2014, p. 44)

Ou seja, estamos diante de um gênero e um subgênero (saga de islandeses como uma de suas divisões, como já apontamos), quando pensamos em sagas islandesas, que tem uma unicidade no que tange o *corpus* da literatura europeia medieval, sendo destoante e primeira em muitos aspectos. As sagas de islandeses, são conhecidas como sagas de família justamente por terem um elemento muito destoante em relação a literatura medieval, gerando consigo consequências de produção, que é o fato de se tratar de uma narrativa sobre famílias e cotidiano.

> O termo “sagas de islandeses” não deve ser confundido com “sagas islandesas” (em geral as sagas escritas em islandês). As sagas de islandeses (em islandês *Íslendingasögur*), também chamadas em inglês de *family sagas*, são um grupo distinto de sagas, especificamente quarenta textos (ou mais, se levarmos em conta a existência de algumas sagas redigidas em versões diferentes e ainda dos *þættir*, pequenos contos) que se caracterizam claramente por algumas peculiaridades, tanto no que se refere a aspectos narrativos quanto, principalmente, temáticos. (MOOSBURGER, 2014, p. 74)

Essa noção de saga de família é fundamental, pois são os sujeitos da sociedade, passadores da tradição oral, ouvintes e produtores de história que vão consumir essas narrativas, logo, contrapondo a outras narrativas medievais literárias, as sagas de família foram compostas no próprio idioma local: “Thus, the farmers wanted them written down not

---

[139] “Aquilo com que estamos lidando aqui é com uma passagem gradual de uma cultura oral para uma cultura escrita. No medievo essa mudança foi em grande parte promovida por Carlos Magno, que precisava dinamizar a burocracia administrativa do Império, já que ele mantinha domínios multilíngues e a natureza intinerante do imperador não permitia a demora em apenas um território. Foi criado um centro administrativo em Aachen utilizando a documentação escrita, de maneira semelhante à do antigo Império romano (BRINK, 2005, p. 60). O domínio desses documentos necessitava de um corpo especializado de *litterati* que só poderia ser preenchido pelos membros da Igreja, já que o modo de vida das aristocracias do medievo era essencialmente guerreiro e não intelectual (o que implica necessariamente a alfabetização).” (MIRANDA, 2013, p. 24)

in unfamiliar Latin, but in their own language: Icelandic. ” (SHORT, 2005, p. 2-3). Ou seja, entramos em cenário de originalidade temática e língua escrita[140] (ROSS, 2002, p. 453).

Como isso, temos uma literatura voltada para elementos mais reais, como personagens mais reais, com narrativas mais reais, obviamente com suas parcelas de imaginação e quebras de realidade, mas as sagas de família, buscavam mostrar sua narrativa de uma maneira que para a família que lia, assim como para os habitantes da ilha, o sentimento de identificação com a narrativa acontecesse, seja pelo uso de lugares reais, de sentimentos e ações mais humanas, sendo ímpar no momento, pois “ Enquanto o resto da Europa medieval escrevia romances de corte sobre cavaleiros e princesas, os islandeses criavam, dramas reais, sobre famílias, lugares e fazendo coisas reais.”.[141]

Logo, podemos ter como definição geral no que tange a temática das sagas de família e, portanto, dos islandeses, a seguinte proposta:

> [...] motivos comuns, somado ao tempo e local (Islândia na passagem do séc. 10 para o 11), o assunto (primariamente disputas de sangue e sua resolução), tipos de personagens, descrições padronizadas de batalhas e festas, a atenção voltada a temas comuns e a ambientação social geral fazem das sagas de islandeses um gênero literário homogêneo. (COOK, 2001, p. x)[142]

A língua é um outro fator que devemos pôr em digressão de análise:

---

[140] “The Sagas of Icelanders are comprised of about two score longer narratives and a larger number of tales (*þá*ttur). The stories are unique among medieval literature in that they focus not on kings or saints or mythological heroes, but rather on the farmers and chieftains who settled Iceland during the Viking age. Theyíre stories about plain folk in the pursuit of honor, while engaged, for the most part, in their normal, everyday activities. Additionally, the stories are unique because they were written in the vernacular, old Icelandic, rather than in Latin.” (SHORT, 2005, p. 1)

[141] Essa questão de diferença fica clara quando vemos alguns exemplos, como na *Laxdœla saga*: Temos a história em que *Kjartan Ólafsson* e *Bolli Þorleiksson*, irmãos jurados que são presos como uma espécie de cativeiro especial e chantagem do rei norueguês para que a Islândia aceitasse o cristianismo. Nesse meio termo *Kjartan* tem relações intimas com *Ingibjörg* (irmã do rei), mesmo tendo uma promessa de casamento/amada na Islândia, a *Guðrún Ósvífursdóttir*. Em uma ótica de romances de corte do resto da Europa, o *Kjartan* iria fugir sem ceder as tentações e voltar para os braços de sua amada, mas nas sagas de família ele cede as tentações e fica um bom tempo nela. Seu irmão que volta antes dele, já que tal tentação o prendou, revela para *Guðrún* da relação de seu irmão, revelando seu amor por ela, e depois oficializando em casamento. Quando *Kjartan* volta e observa tudo aquilo a trama passa a se modelar em vinganças, invejas, amores e mortes, tendo um ar trágico e bem real. *Laxdœla saga, 40,41.* Ver: Fala da Dra. Janina Ramirez, ver: GETHING, Ashley (dir.). **The Viking Sagas**. BBC, Reino Unido, 2011, 60 min. Tradução e transcrição livres; ANÔNIMO**. Laxdaela Saga**. Trad. Magnus Magnusson; Hermann Polsson. London: Penguin Books, 1969; HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. V, p.p 1-120.

[142] “Such common motifs, together with the time and place (Iceland in the tenth to eleventh centuries), the subject matter (primarily feuds and their resolution), character types, standardized descriptions of battles and feasts, common thematic concerns and the general social setting, make the Sagas of Icelanders a homogenous literary genre. ”

> [...]o antigo idioma escandinavo apresentava dois grupos dialetais: o escandinavo do leste (antigo sueco e antigo dinamarquês) e o escandinavo do oeste (antigo norueguês), que foi levado à Islândia pelos colonizadores. Na parte final da Idade Média, as diferenças dialetais dentro do antigo escandinavo se acentuaram muito, e logo se tornaram um impedimento à comunicação. O sueco, o norueguês e o dinamarquês sofreram muitas alterações nessa fase e distanciaram-se bastante da antiga língua da Era Viking, perdendo muito da morfologia complexa (flexões nominais e verbais. Por outro lado, o islandês e, em menor grau, o faroês (também dito feroês ou feroico), permaneceram isolados em comunidades pequenas e mudaram bem menos. O islandês, na verdade, não sofreu grandes alterações gramaticais entre o séc. XII e os nossos dias, de modo que os textos em prosa medievais são ainda facilmente legíveis pelos islandeses modernos.
> O que chamamos de nórdico antigo (em inglês *Old Norse*) é a língua escandinava preservada nas inscrições rúnicas da Era Viking e nos manuscritos medievais dos séculos XII a XV [*sendo a língua das sagas, e sinônimo de islandês antigo e medieval*]. Nessa aplicação genérica, o termo "nórdico antigo" refere-se a uma língua com um espectro de variação temporal de cerca de sete séculos, e que apresenta, além das naturais modificações que acumulou no curso desse longo período, uma diferenciação dialetal, diferenciação esta que se faz cada vez mais sensível até a clara ruptura em línguas distintas, no final da Idade Média. (MOOSBURGER, 2014, p. 62, grifo nosso)

Vemos que o idioma que vai compor essas sagas de família é bem regional e próprio da Islândia, mesmo que em certa medida e no começo de sua produção, a aproximação linguística com o resto da região ainda fosse viável. Vemos com isso uma clara resposta ao método da cultura escrita, que é em entender para quem se escreve, o que fica claro ao entendermos que o idioma era o islandês medieval. Essa escolha de idioma limita o público leitor em seu recorte espacial, como também amplia os leitores e ouvintes dessas obras, visto que era o idioma local da sua produção. Com isso temos uma narrativa, que por temática, acaba por ter que trabalhar com um idioma local, focando sua narrativa nos homens da ilha, algo que ocorre devido ao terceiro fator que citamos acima.

Vendo que o conteúdo era sobre pessoas "comuns" da Islândia e suas questões, nós entramos em um âmbito em que essas mesmas pessoas serão as consumidoras destes textos. Mas aqui vale ressaltar o uso desse texto e do seu crescente aumento por parte dessas famílias islandesas. Temos uma energia social em torno do início dessa literatura islandesa, não somente as sagas, como já comentamos, que faz com que os interesses sobre essa literatura aumentem. (ROSS, 2002, p. 453)

Durante o período de domínio norueguês, muitos chefes de família, buscavam nas sagas de famílias, outras sagas islandesas, ou em outros textos escritos, como o "livro dos islandeses", assegurar sua posição e reafirmar a sua genealogia e herança. "[...]as the political climate shifted, powerful families may have wanted to justify their ruling status and solidify their land claims by creating a permanent written record of the heroic exploits of the earlier

patriarchs of the Family". (SHORT, 2005, p. 1). Ou seja, o ambiente político causado pela pressão da Noruega e o crescimento desse mundo escrito e sua valorização, faz com que mais e mais famílias busquem valorizar o escrito como parte verdadeira ou legitimadora de seu *status* e da memória islandesa. Tal fato, traz um fator ímpar para a produção textual no período:

> One may ask why this literature was written in Iceland, and not in any of the other northern lands during this period. Iceland was unique in the medieval era in that its population had a large percentage of free, land-owning (and thus wealthy) farmers. These farmers had the means to commission the creation of these works: stories about their families and their communities. [...]These farmers had the requisite wealth to commission the written form of these works, the desire to preserve them in permanent form to justify their power and land-ownership, and the wish for the entertainment that the stories provide. (SHORT, 2005, p. 2)

Ou seja, não apenas tínhamos uma larga população livre, como também sujeitos com condições para consumir e produzir essas narrativas. A existência delas, motiva a constante produção, e o chamado século de ouro das sagas, o século XIII, quando a maioria das narrativas foram produzidas. Logo, esse escrito ganha não apenas o caráter de divertimento, mas também de legitimação, verdade, exclusão e de grande poder memorialístico, batendo claramente como muitos sinônimos do que é uma representação. Ou seja, não cabe apenas perguntar se o apresentado nas narrativas é verdadeiro ou não, mas também como eles eram aceitos e qual o seu papel na sociedade em questão.[143]

No início do século XII, o Estado Livre Islandês começou a sofrer de caos e divisão resultante de disputas internas. Originalmente, os *goðar* funcionavam mais como uma relação contratual do que uma chefatura geográfica fixa. No entanto, até 1220 esta forma de liderança comunitária foi substituída por indivíduos dominantes regionais que combateram uns com os outros para ter mais controle. O caos e a violência deste período são oriundos de um desequilíbrio de poder e das mudanças na natureza da guerra do islandês. Outro ponto vem da separação do poder secular e eclesiástico que levou algumas famílias e redes regionais para se tornarem mais fortes em detrimento dos outros, ocasionando um desequilíbrio de poder (JAKOBSSON, 2001). A introdução de batalhas e perseguição de agricultores numa base

[143] "Não é porque a escrita é o instrumento de poder ou a via real do saber, em primeiro lugar, que ela é coisa política. Ela é coisa política porque seu gesto pertence à constituição estética da comunidade e se presta, acima de tudo, a alegorizar essa constituição [...] Pelo termo constituição estética deve-se entender aqui a partilha do sensível que dá forma à comunidade. Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível, a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas (RANCIÈRE, 1995, p. 7). ". Como isso podemos observar como uma dinâmica de cultura escrita se liga a certos pontos políticos, por parte de uma partilha, que acaba por valorizar um grupo e um regimento de poder.

regional aumentou o perigo e os riscos as condições de vida dos granjeiros e outros chefes. (JAKOBSSON, 2001)

O rei da Noruega começou a exercer pressão sobre os vassalos islandeses para pôr a ilha de vez sobre seu domínio, ao invés de um "contrato" de fidelidade. O papel do rei em assuntos islandeses começou em 1220, e tornou-se forte por meados de 1240 (Quando a população da ilha passou a ser mais receptiva com a escolha dos chefes locais para com o rei da Noruega) (SIGURÐSSON, 1999, p. 208-216). Durante o período 1240-1260, o poder do rei foi consolidado na Islândia, devido tanto a uma combinação de descontentamento com as hostilidades locais, como também a pressão do rei da Noruega, o que levou os chefes da Islândia a aceitar *Hákon Hákonarson* como rei e pela assinatura do *Gamli sáttmáli* ("Antiga Aliança") em 1262. Neste ano, todos os chefes islandeses juraram fidelidade ao Rei da Noruega. Isso efetivamente trouxe a fim do Estado Livre Islandês. (KARLSSON, 2000, p. 82-83)

Nesse sentido político, temos que ver o período *Sturlungaöld*, a Era dos Sturlungos (c. 1180–1264). Começa justamente quando o poeta e chefe de família *Snorri Sturluson* jura vassalagem ao rei norueguês, *Hákon Hákonarson* para iniciar o processo elencado acima, apesar de não ter feito esforços para tal, e inclusive se aliado ao lado oposto dentro da dinâmica da "Era da Guerra Civil Norueguesa" (*borgerkrigstiden* - c. 1130-1240), sendo um dos primeiros de uma família que vai ser fundamental na formação da Antiga Aliança. Mas tal sujeito foi considerado o maior chefe da Islândia enquanto vivo, eleito duas vezes como "orador das leis"[144], homem de grande influência e fundamental na escrita de textos, pois ele produziu grandes obras, inspiradas na tradição oral, sendo considerado o maior autor islandês. Sem dúvida, tal momento é considerado de grande produção, tanto por ele quanto aos que lhe seguem. Mas, esse fator político, estado de conflito, múltiplos problemas sociais, e até fatores climáticos vão ser um fator relevante para o século XII e XIII ter grande produção das sagas.

Como vimos, as sagas de família falam de um passado, normalmente os séculos IX até o XI, mas quais as razões de falarem disso? A primeira foi uma que impulsionou a produção, que foi a busca pelos tempos de ouro e o passado heroico de grandiosidades da ilha, que agora se via em conflito e crises múltiplas, ou seja, foi para lembrar o islandês de seu passado e não do momento de conflito civil. Logo, a escolha de trabalhar com o passado foi um motivador

[144] Ver Anexo referente a *Lögsögumaðr* na Islândia.

da produção, assim como um elemento que poderia ser manipulado e interpretado por uma ótica dos tempos da tessitura do texto, dando a visão dos seus fabricadores para o passado e usando o valor do texto na sociedade para que sua visão fosse aceita. Algo que tanto os chefes locais usaram para fortalecer sua posição, as "poesias dos poetas" para preservar sua história, e alguns cristãos para enaltecer a nova religião em detrimento da antiga. (HAYWOOD, 1995, p. 94-95)

Figura 20 - Rei Hákon Hákonarson e Skúli Bárðarson, do manuscrito Flateyjarbók, século XIV. A morte de Skúli marca o fim da Era da Guerra Civil Norueguesa (c.1240). Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum.

Fonte: http://www.arnastofnun.is/page/vidburdasafn_vidburdur&detail=1028364

Mas como de fato como podemos definir o que são as sagas de islandesas?

> [...]as sagas de islandeses podem ser definidas como narrativas em prosa (que contêm, em algumas passagens, citações de versos), redigidas na Islândia principalmente durante o século XIII e que tratam de personagens e eventos dos séculos IX, X e XI (com ênfase na passagem do séc. X para o XI) marcantes para a formação da sociedade islandesa. São, ao mesmo tempo, uma memória de pessoas e feitos que se preservou por tradição oral e por registros escritos, e obras literárias em maior ou menor medida ficcionais. As sagas de islandeses são, em seu conjunto, o registro da fundação da sociedade islandesa, tal qual vista pelos islandeses do século XIII. A maior parte das sagas de islandeses foi escrita no séc. XIII. As mais antigas poderiam ter sido primeiramente redigidas no final do séc. XII, e as mais tardias no séc. XIV ou até mesmo no XV. A transmissão manuscrita das sagas é um assunto complexo, pois nenhuma saga foi preservada na redação (supostamente) original, mas sim em cópias feitas um ou mais séculos depois. Entre várias cópias manuscritas da mesma saga, muitas vezes há variantes grandes não apenas de palavras isoladas, mas de frases inteiras. (MOOSBURGER, 2014, p. 74-75)

Aqui devemos entrar em um outro ponto, que seria como se encontra a preservação de tais fontes, afinal nos deparamos com uma fonte primária que sai do conceito de fonte primária ao pé da letra, visto que a mesma já é uma cópia/versão dos originais que foram perdidos. Nesse sentido temos sagas preservadas de formas diferentes, deixando uma análise bem específica para cada uma delas, mas temos copilados de uma maneira geral que apresentam muitas sagas e são bases de muitas edições modernas. Temos o GkS 1005 fol. ou *Codex Flatöiensis*, escrito de 1397 a 1394, contém uma multiplicidade enormes de textos, sendo sagas, contos (*þættir*), textos múltiplos com outras informações, sendo um grande *Codex*, sendo um copilado valioso para a preservação das sagas (Ver Figura 21 e 21).[145] Outro grande copilado é o *Möðruvallabók,* AM 132 fol. no *Arnamagnæan Codex* que

---

[145] *Flateyjarbók* tem os seguintes textos*: Geisli, Ólafs ríma Haraldssonar, Hyndluljóð,* uma parcela do *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum, Sigurðar þáttr slefu, Hversu Noregr byggðist, Genealogies of Norwegian kings, Eiríks saga víðförla, Ólafs saga Tryggvasonar,* que inclui*: Grænlendinga saga, Færeyinga saga, Jómsvíkinga saga, Otto þáttr keisara, Fundinn Noregr, Orkneyinga þáttr, Albani þáttr ok Sunnifu, Íslands bygging ,Þorsteins þáttr uxafóts, Sörla þáttr, Stefnis þáttr Þorgilssonar, Rögnvalds þáttr ok Rauðs, Hallfreðar þáttr vandræðaskálds, Kjartans þáttr Ólafssonar, Ögmundar þáttr dytts Norna, Gests þáttr, Helga þáttr, Þórissonar Þorvalds þáttr tasalda, Sveins þáttr ok Finns, Rauðs þáttr hins ramma, Hrómundar þáttr halta, Þorsteins þáttr skelks, Þiðranda þáttr ok Þórhalls, Kristni þáttr, Eiríks þáttr rauða, Svaða þáttr ok Arnórs kerlingarnefs, Eindriða þáttr ilbreiðs, Orms þáttr Stórólfssonar, Hálfdanar þáttr svarta, Haralds þáttr hárfagra, Hauks þáttr hábrókar,Ólafs saga helga,* que inclui: *Fóstbræðra saga, Orkneyinga saga, Færeyinga saga, Nóregs konungatal, Haralds þáttr grenska, Ólafs þáttr Geirstaðaálfs, Styrbjarnar þáttr, Svíakappa Hróa þáttr heimska, Eymundar þáttr hrings, Tóka þáttr Tókasonar, Ísleifs þáttr byskups, Eymundar þáttr af Skörum, Eindriða þáttr ok Erlings, Ásbjarnar þáttr Selsbana, Knúts þáttr hins ríka, Steins þáttr Skaptasonar, Rauðúlfs þáttr, Völsa þáttr Brenna Adams byskups, Sverris saga, Hákonar saga Hákonarsonar, Helga þáttr ok Úlfs, Játvarðar saga helga, Flateyjarannála, Hemings þáttr Áslákssonar, Auðunar þáttr vestfirzka, Sneglu-Halla þáttr, Halldórs þáttr Snorrasonar, Þorsteins þáttr forvitna, Þorsteins þáttr tjaldstæðings, Blóð-Egils þáttr, Grænlendinga þáttr.* Ver: VIGFÚSSON, Guðbrandur; UNGER, Carl Rikard (ed.). **Flateyjarbók.** 3 vols., 1860. Disponível:https://books.google.com.br/books?id=b2gJAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=Flateyjarb%C3%B3k+Gu%C3%B0brandur+Vigf%C3%BAsson&client=firefoxa&cd=1&hl=ptBR#v=onepage&q=Horgslande&f=false, acessado: 01/07/2015 às 14h:46min. O manuscrito GkS 1005 fol.pode ser acessado neste link: http://www.am.hi.is:8087/WebView.htm

foi escrito na segunda metade do século XIV (Ver Figura 22). [146] Ainda podemos listar o AM 371 4to, AM 544 4to e AM 675 4to, três partes que representam a totalidade do *Hauksbók*, o Livro de *Haukr* - escrito por *Haukr Erlendsson*-, este escrito na metade do século XIV, assim como o *Skálholtsbók*, o Livro de *Skálholt*, que provavelmente foi escrito por *Ólafur Loftsson*, filho de *Loftur Riki Guttormsson*, no norte da Islândia, em torno de 1420 - AM 557 4to. Ambos contêm múltiplos textos e várias sagas, tanto em versões completas, como também versões parciais.

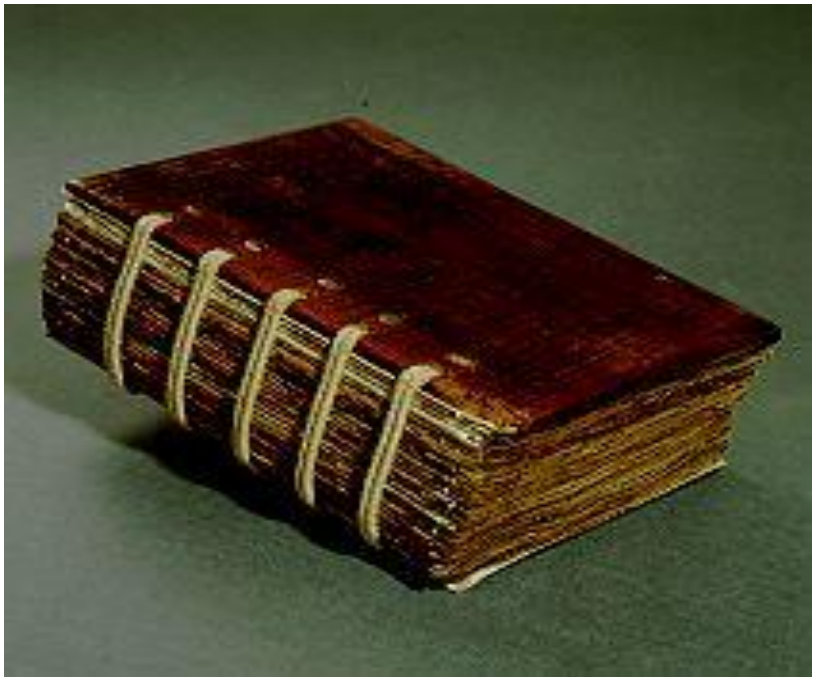
Figura 21 - "Os pergaminhos manuscritos islandeses normalmente continham belas letras maiúsculas iniciais desenhadas nas margens. Esta é uma página dos maiores dos manuscritos, Flateyjarbók - o Livro Flatey. Ele contém 225 folhas, as quais poderiam ter requerido o couro de 113 bezerros. O conteúdo do livro é em sua maioria sagas de reis. No século 17 o Livro Flatey foi presenteado ao Rei da Dinamarca, e foi preservado na Biblioteca Real de Copenhagen até ser devolvido à Islândia em 1971. Este foi o primeiro de dois livros mandados de volta à Islândia, quando os dinamarqueses devolveram todos os manuscritos islandeses em sua posse cujo conteúdo havia sido definido como relevante à herança cultural islandesa. "[147]

Fonte: http://www.islandiabrasil.com.br/historia_colonizacao_sagas.php.

[146] Contêm: *Njáls saga*, *Egils saga*, *Finnboga saga ramma*, *Bandamanna saga*, *Kormáks saga*, *Víga-Glúms saga*, *Droplaugarsona saga*, *Ölkofra þáttr*, *Hallfreðar saga*, *Laxdœla saga*, *Fóstbrœðra saga.* Podemos acessar o manuscrito no seguinte link: http://www.am.hi.is:8087/WebView.htm

[147]Ver: HOLMAN, 2003, p. 96

Figura 22 - Möðruvallabók - o livro de Möðruvellir, tem 11 sagas em 189 folhas. O livro está preservado no Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum.



Fonte: http://www.islandiabrasil.com.br/historia_colonizacao_sagas.php

Ou seja, ao selecionarmos trabalhar com as sagas de islandeses, devemos ter noção da forma que o texto foi preservado, quantas versões existem, as mudanças de cada versão, a materialidade do texto. Inúmeros problemas que tornam árduo o trabalho para aqueles que fazem uma arqueologia documental minuciosa para lançar específicas versões e apontar suas diferenças[148]. No que tange, por exemplo, a *Brennu-Njáls saga*, uma equipe liderada pela Dra.

[148] Na *Guðmundar saga Arasonar*, uma das *biskupasögur*, as sagas dos bispos. Nela podemos ilustrar um exemplo da complexidade de mundo documental sobre as sagas de uma maneira geral e observamos como as múltiplas versões podem trazer diferentes possibilidades. A saga conta a vida do Bispo *Guðmundur Arason*. Uma vez que a saga sobrevive em diferentes versões, é comum falar disso no plural, como *Guðmundar sögur* (em vez de *Guðmundar saga*). A primeira versão, conhecida como os *byskups Prestssaga Guðmundar*, foi composta logo após a morte de *Guðmundur* em 1237, possivelmente por instigação do abade *Lambkárr Þorgilsson* (c. n/d- 1249). Ela relata a vida do bispo como um homem jovem e sacerdote, mas interrompe abruptamente a narrativa durante uma descrição da viagem de *Guðmundr* para a Noruega para a consagração em 1202. Portanto, é considerado inacabado nessa sua primeira configuração. No entanto, ele é preservado apenas através de sua integração tardia da *Guðmundar sögur* e *Sturlunga saga*. Uma série de quatro sagas sobre o bispo *Guðmundr*, conhecido como *Guðmundar sögur* A, B, C e D, foram escritos entre 1314 e 1344, no que parece ter sido uma tentativa para canonizar *Guðmundr*. *Stefán Karlsson* se conectou a composição do *Guðmundar sögur* A, B, e, possivelmente, C, para a tradução das relíquias de *Guðmundur* pelo bispo *Auðunn Raudi Þorbergsson* em 1314, enquanto *Guðmundar saga* D aparentemente foi composta por *Arngrímr Brandsson* para a segunda tradução das relíquias de *Guðmundur* pelo bispo *Ormr Áslákssson* em 1344. *Guðmundar saga A* se combina com a *Prestssaga* e outros materiais da *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar* , *Íslendinga saga* , *Arons saga Hjörleifssonar* e anais, com pouca escrita original pelo compilador. O principal manuscrito desta versão é AM 399 4to (c. 1330- 50); *Guðmundar saga B* (às vezes conhecida como a "saga do meio"), provavelmente data de pouco depois de 1330. Ele combina material *Prestssaga*, *Sveinbjarnarsonar saga*, e contém material adicional, com comentários do autor, e pretende descrever o bispo *Guðmundr* como um santo. O principal manuscrito é AM 657c 4to (c. 1350); *Guðmundar saga C* (que ainda tem de ser editado) foi baseada tanto no *B* e/ou nas mesmas fontes, por volta de 1320 - 1345. Ao contrário das versões anteriores, escritos no estilo rústico e direto,

Svanhildur Óskarsdóttir, buscou analisar e publicar os elementos de tal texto e suas variações, algo que veremos um pouco mais no capítulo terceiro.[149]

Além deste cuidado, devemos pensar na relação Ficção e "Verdade" que esse gênero literário possui, isso sem entrar no debate sobre ser uma fonte literária, afinal há um debate sobre a mesma ser parte de uma literatura.[150] Mas, como apontamos na Introdução, nossa intenção não é com regimes de veracidade, e nem de qualquer historiador cultural que põe em voga a força das representações, afinal, para ele a fonte apresenta a si e para os outros como verdade, e é essa dinâmica que devemos pensar, em como os sujeitos viam isso, se era verdade ou não (CHARTIER, 1991). Devemos ver se na conjuntura da fonte e do público da fonte, qual a resposta entre ficção e "verdade" e não responder de nosso tempo, afinal uma magia é algo que entendemos com ficção, como elemento não real, mas para o leitor/ouvinte do século XIII, esse elemento era óbvio assim? De fato, devemos focar na conjuntura da fonte e seus receptores[151].

---

clássico das sagas, versão C foi consistentemente reescrita em um "estilo floreado" associado a escola beneditina do Norte islandês de escritura de sagas. Ela pode ter sido feita por *Bergr Sokkason*. Os rearranjos do material de origem parecem ter sido destinados a produzir a vida de um confessor, com uma vida seguida por uma lista de milagres após a seu falecimento. De C, sobrevivem manuscritos incompletos do século XVII; *Guðmundar saga D*, com base no texto C, foi feita po um monge chamado *Arngrímr*, que é identificado como *Arngrímr Brandsson*, e pode ser visto como pertencente ao estilo da Escola beneditina do Norte islandês. Ela foi composta depois de 1343; o manuscrito mais antigo é de Estocolmo (c. 1350-60). Duas versões diferentes parecem ter tido circulação no início da história da versão. Versão D, em suas duas formas, omite e adiciona material em seus esforços para fortalecer a imagem do santo *Guðmundr*. Esta versão incluiu louvor poesia de *Guðmundr* pelo autor e por um outro poeta, pensado em ser *Einarr Gilsson*. As várias explicações sobre os costumes da Islândia na saga sugerem que ele estava destinado a um público estrangeiro, e tem sido sugerido que D é uma tradução do latim (mas tal texto em latim nunca foi achado). Ver: KARLSSON, Stefán. 'Guðmundar saga biskups', In: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten (eds.). **Medieval Scandinavia**: An Encyclopedia. London: 1993, p.p 245-246; CORMACK, Margaret Cormack, 'Christian Biography'. In: McTURK, Rory. **A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture.** Blackwell Publishing Ltd, 2005, p.p. 27-42; SIGURÐSSON, Erika Ruth. **The Church in Fourteenth-Century***:* Iceland Ecclesiastical Administration, Literacy, and the Formation of an Elite Clerical Identity. Submitted in accordance with the requirements for the degree of Ph.D. The University of Leeds Institute for Medieval Studies, 11 November, 2011, p.p. 57-58 G. Turville-Petre and E. S. Olszewska (trad.). **The Life of Gudmund the Good, Bishop of Holar**. London: The Viking Society for Northern Research, 1942. Disponível: http://vsnrweb-publications.org.uk/The%20Life%20of%20Gudmund%20the%20Good.pdf

[149] Ver: https://njalssaga.wordpress.com/

[150] Para uma síntese desse debate, ver: MOOSBURGER, 2014, p. 65-74.

[151] "Steblin-Kamenskij (1973), no livro *The Saga Mind* (Mir Sagi), chamou o conjunto de costumes e pensamentos que envolvem a produção das sagas e sua pré-história (os protótipos orais) de Mundo Espiritual (Spiritual World), no qual compreende conceitos próprios de verdade, personalidade humana, forma e conteúdo, bem e mal, tempo e espaço, vida e morte. Para o autor, há quatro maneiras de ignorar esse mundo espiritual: a primeira é o domínio do estudo filológico sobre o histórico, onde apesar do primeiro campo de feito importantes contribuições para a área, os trabalhos de natureza literária ignoram conceitos próprios das narrativas em favor de suas próprias noções; a segunda maneira é a análise das narrativas como um trabalho artístico, onde o interesse de estudar as estruturas e apenas seus elementos artísticos ignora o fato de que elas são frutos de uma expressão da mente humana, e o conteúdo é tido em menor relevância para que se possa estudar uma "engenharia das sagas islandesas"; a terceira maneira é o emprego de noções qualitativas sobre diferentes obras,

Nesse sentido, temos que pensar o que seria "verdade", usando por base o que nos apresenta Steblin-Kamenskij (1973), no livro *The Saga Mind* (Mir Sagi). Para ele existem, a priori, dois tipos de verdade: Verdade Histórica, "[...]ligada a uma compreensão rigorosa da exatidão (mas não absoluta); Verdade Científica "[...] ligada a uma verdade interna da própria obra, mas uma não-verdade no sentido deliberado. Nenhuma delas, no entanto, deve ser tomada como regra para o homem que fazia parte da dinâmica de desenvolvimento dessas sagas [...]". (MIRANDA, 2013, p. 27)

Mas, devemos também, ter em conta a junção dessas duas verdades, como mostra o autor, ao falar de *Verdade Sincrética.* Para ele essa junção é algo ímpar, algo que o homem contemporâneo jamais poderá saber, pois não será parte da sociedade medieval específica daquele momento e região, portanto, essa "verdade" se encontra perdida para sempre, como a própria noção de realidade total, que a História Cultural observa como impossível, visto seus regimes de verossimilhança e não veracidade. (STEBLIN-KAMENSKIJ, 1973, p. 20-26) (PESAVENTO, 2005, p. 41). O autor nos quer dizer que nossa noção de verdade e mentira, ou seja, aquilo que tangemos como real não existe no mundo nórdico, pois eles têm suas próprias verdades e mentiras, tendo uma dimensão que somente ousamos riscar a superfície com hipóteses que venha viavelmente a substituir a realidade histórica intangível. Logo, ele considera a impossibilidade de se separar uma verdade artística de uma verdade histórica/factual, "[...] havendo apenas Verdade, muito próxima à própria palavra Saga. " (MIRANDA, 2013, p. 28) (RICOEUR, 2010a):

> Em Islandês Antigo existia a palavra universal *saga* (aparentemente *segja*, "dizer, contar"), que denota qualquer narrativa, escrita ou oral. No original provavelmente significava "aquilo que é dito, narrado". Essa palavra podia designar os próprios eventos narrados: por exemplo, "Ele já era bem velho na época em que esses eventos (*sjá saga*) aconteceram. " E já que os eventos contados na saga eram quase sempre rixas, *saga* podia também significar "rixa". Por exemplo, "Deste modo se originou a rixa entre Þorbjörn e Hávarðr, o Coxo (Saga daqueles Þorbjörn e Hávarðr, o Coxo). " Enquanto que no Islandês Moderno, essa palavra tem dois sentidos distintos – uma saga como trabalho literário e história como disciplina acadêmica – no Islandês Antigo não há o mínimo traço de tal distinção. Se a narrativa foi considerada fato ou ficção, ela era designada por essa palavra (STEBLIN-KAMENSKIJ, 1973, p. 26). [152]

---

noções qualitativas atemporais e de conteúdo indefinido, noções ligadas a, mais uma vez, noções artísticas que são anacrônicas ao processo de pensamento das sagas islandesas; a quarta e última é também a forma mais comum, que é a 'modernização', ao assumirmos que as narrativas são feitas para satisfazer os gostos e critérios estéticos análogos ao nosso tempo." (MIRANDA, 2013, p. 26)

[152] "In Old Icelandic there existed the universal word *saga* (apparently from *segja*, "to say, tell"), which denoted any narrative, written or oral. Its original meaning was probably "that which is said, narrated". This word could also designate the narrated events themselves: for example, "He was already very old at the time when these events (*sjá saga*) took place. " And since the events told of in the saga were most often feuds, *saga* could also mean "feud". For example, "Thus originated the feud between Þorbjörn and Hávarðr the Lame (*saga þeira*

Ou seja, para nós alcançarmos essa questão de proximidade com uma fonte temporalmente distante, temos que entender as suas conjunturas, buscar aprofundar nos sujeitos e nas sensibilidades, intentando observar de forma distante do anacronismo, analisando, mas não com valores do nosso tempo. Logo, mergulhar nos regimes de "verdade" e realidade da literatura islandesa medieval, é acima de tudo mergulhar na sua sociedade em um mergulho profundo em que o ar fique no limite de retornar a superfície.

Neste aspecto, devemos realizar uma digressão. Quando falamos dos sujeitos que liam ou ouviam tais narrativas, nós devemos destacar que a própria concepção de literatura que inferimos para tais textos, são elementos alheios a compreensão de momento do leitor islandês e escandinavo do período medieval. A concepção de literatura é algo que imputa certos valores, e que moderna simboliza algo específico, mas isso não se aplica ao sujeito medieval, que via as sagas de uma maneira diferente da concepção de literatura, portanto, podemos a nível didático e explicativo falar de literatura islandesa, mas seria anacrônico pensar com os sujeitos medievais usam tais termos, e quando usaram, o termo tinha as conotações que usamos.

> O termo *literatura* marcava como uma fronteira o limite do admissível. Uma terra de ninguém isolava aquilo que, sob o nome folclore, se deixava às outras disciplinas. No início de nosso século, a "literatura" adotava assim, em escala mundial, de maneira exclusiva, os fatos e os textos homólogos aos que produzia a prática dominante da Europa ocidental: estes os únicos concernentes à consciência crítica, tendo-se lhes creditado caracteres que, segundo a opinião unânime, provinham de sua competência. Em alguma medida, o conjunto de pressupostos que administravam essa atitude de espírito originava-se do centralismo político que, havia longo tempo, fora instaurado pela maioria dos Estados europeus. Estava de acordo com as tendências mistificadoras, até alegorizantes, que aí presidiam à elaboração das "histórias nacionais": exaltação do herói que personificasse o superego coletivo; a confecção de um Livro de Imagens no qual fundar um sentido que justificasse o fato presente; as palavras de Joana d'Arc, a cruzada de Barba-roxa ou a fogueira de Jan Huss [...]. (ZUMTHOR, 1993, p. 8)

Neste sentido, durante a Idade Média da Europa Ocidental, o termo *litteratura* servia como algo que significava "[...] o mesmo sentido que *grammatica* e designa, como esta palavra, ou a gramática propriamente dita ou a leitura comentada dos autores e o conhecimento que proporciona, mas não as obras em si" (ZINK, 2002, p. 79). Logo, quando pensamos em uma verdade sincrética e a dinâmica do leitor medieval, devemos pensar que a sua compreensão e realidades, são reflexos latentes de sua conjuntura vivente, e, portanto,

---

Þorbjarnar ok Hávarðar ins halta). " But while in Modern Icelandic this word has two clearly distincts meanings – a saga as a literary work and history as a scholarly discipline – in Old Icelandic there is not the slightest trace of such a distinction. Whether a narrative was considered fact or fiction, it was designated by this word. " Tradução por Me. Pablo Gomes de Miranda

representam algo particular e específico, em que a montagem precisa do que esses sujeitos refletiam é algo que intentamos debater, tangendo uma tentativa de compreensão perfeita impossível, visto que não se alcança a verdade sincrética. Logo, a literatura islandesa, é algo que usamos como um termo facilitador referente a prática historiográfica da tessitura dessa pesquisa, mas algo que na Idade Média e na dinâmica própria da Islândia e Escandinávia, quando o termo existia, os seus sentidos eram outros – ressalva que deve existir para um afastamento do anacronismo.

> As tendências atuais não enfatizam mais a dicotomia história versus ficção nas sagas islandesas, ou então, a busca por parâmetros históricos tradicionais na constituição dos personagens, eventos, trama, e sim o estudo de valores sociais, os temas, as tendências, os padrões, as estruturas e as contradições nos textos, aproximando-se da História Social e Cultural, além da Antropologia Histórica e da História Comparada. (LANGER, 2009b, p. 6)

Saindo da digressão, devemos ver que a comunidade acadêmica superou a tendência de produção do século XIX, de entender e buscar a verdade absoluta e a realidade total, isso não é mais almejado, mas desejado, afinal a construção história é baseada em crivo científico, logo, não é por que a realidade não nos tange que devemos abandonar o compromisso de atingir o real e a verdade, o que se postula e a eterna luta de construir em pesquisa como se tudo fosse alcançável, mas sabemos que não o é – de fato uma frustação positiva e estimulante.

Mas analisando a forma e conteúdo das sagas de islandeses, podemos observar elementos que quebram a barreira do real, como por exemplo:

> Em Reykir, em Skeið, morava Runólfr Þorsteinsson. Seu filho chamava-se Hildiglúmr. Ele saiu de casa no dia do Senhor, quando faltavam doze semanas para o inverno. Ouviu um forte estrondear, e pareceu-lhe que tanto o céu quanto a terra abalavam-se. Em seguida, olhou para o ocidente e teve a impressão de ver um anel, e ele era cor de fogo, e no anel um homem montado num cavalo cinza. Ele chegou depressa, e vinha a todo galope; tinha uma tocha em chamas na mão. Chegou tão próximo dele cavalgando que ele mal pôde vê-lo; pareceu-lhe que era negro como piche, e ouviu-o recitando versos em grande vozaria:
>
> *Eu cavalgo num corcel*
> *que tem crina de geada,*
> *tem madeixas que são gelo,*
> *porta o mal.*
> *Chamas na ponta, e no meio*
> *é veneno;*
> *tais os desígnios de Flosi:*
> *como dardos chamejantes,*
> *e tais os desígnios de Flosi:*
> *como dardos chamejantes.*

> Então ele o viu arremessar a tocha para o leste, contra as montanhas, e pareceu-lhe que se elevou então um fogo tamanho que não mais conseguia enxergar as montanhas adiante. Pareceu-lhe que este homem cavalgou para leste, para o meio do fogo, e lá desapareceu. Em seguida, entrou em casa e foi para seu leito e quedou-se inconsciente por um longo tempo, e então se recompôs. Lembrava-se de tudo quanto se mostrara diante dele, e contou o caso a seu pai, e este lhe pediu que fosse contar para Hjalti Skeggjason; ele foi e contou-lhe. Hjalti falou: "Tu viste a cavalgada assombrada, e ela se dá sempre antes de eventos grandiosos. " (*Brennu-Njáls saga*, CXXV)

O que temos, é um elemento de previsão do incêndio que ocasionará a morte de *Njáll* e muitos de seus próximos, algo fundamental na narrativa de tal saga, talvez o grande ápice. Mas o que vemos é um relato da "caçada selvagem"[153], algo extremamente amplo e que povoa o imaginário dos sujeitos da região e no recorte temporal que utilizamos, logo, é algo que é compreensível para o sujeito daquele momento, faz parte de suas narrativas, de suas crenças sobrenaturais, podendo ser para ele real ou não, mas traz para a narrativa um sistema de proximidade e identificação com o leitor, por trazer algo da realidade do sujeito que se enseja atingir. Mesmo que para nós leitores atuais ou qualquer outro deslocado daquela conjuntura, do universo em que a enzima e o substrato se colam, parece absurdo (*Weltanschauung*).

Este absurdo, que podemos denominar, se trata de uma ficção latente, ou seja: "[...] uso de elementos fantásticos utilizados para enriquecer a narrativa, pensadas dentro de um limite aceitável segundo as crenças de seus ouvintes. " (MIRANDA, 2013, p. 28). Logo, entramos em uma enorme quantidade de elementos que os sujeitos consideram aceitável, mesmo sendo fantástico, quando se trata de um sujeito islandês do século XIII, por exemplo: o uso de uma espada mágica, de uma magia para aumentar os pastos, de uma caçada selvagem, de milagres (já mais típicos de uma estética cristã de escrita latente), são exemplos de ficção latente que os autores das sagas islandesas e de islandeses inserem para se aproxima do leitor/ouvinte. (LANGER, 2015, p. 49)

---

[153] "Esse mito diz respeito às longas noites de inverno, quando hostes estranhas e não identificadas podiam ser ouvidas ou avistadas, procissões de cavaleiros e guerreiros, ensanguentados ou de aparência medonha, liderados por uma figura imponente: Óðinn, Wotan, Mãe Hulda, Percht, Hellequin (a criatura fantástica coletiva por excelência), entre outros, inclusive o próprio diabo. Essas hostes poderiam estar ligadas a diversos locais que representasse algo para a comunidade que vivenciasse o mito, como montanhas ou lagos. A própria constituição dessas hostes variam, indo de cavaleiros mortos, a simples carruagens celestes. Na Escandinávia suas manifestações podem ser encontradas na Oskoreia, achada principalmente na Noruega, quando hostes de homens ou espíritos mascarados surgem durante o Natal ou o dia de Santa Lúcia (13 de dezembro, quando a Oskoreia se chama Luciferdi). Há ainda outros nomes a serem mencionados: "Julereia, Trettenreia, Fossareia e Imridn – todas incluindo a palavra rei ou reid, significando "cavalgar" ou "ir a cavalo" (LECOUTEX, 2011, p. 187). Nosso ímpeto foi logo o de traçar comparações com as Valkírias e os exércitos dos mortos, onde elas são descritas em poemas éddicos e escáldicos como as figuras que trazem os mortos das batalhas, ou que recebem-nos no Valhöll ou, ainda, servir os guerreiros mortos, os Einherjar, de Óðinn. " (MIRANDA, 2014, p. 16)

Nesta visão que vamos alcançar os subgêneros, divididos não apenas pela sua temática, mas também por traços de sua forma, afinal o nível de ficção latente que apresenta as sagas lendárias, *Fornaldarsögur,* é totalmente diferente das sagas de família, *Íslendingsögur,* e das sagas dos reis, *Konungasögur.* Mas essa diferença, que o leitor moderno pode dizer como algo mais ficcional ou algo mais "real", de fato não é algo que leitor/ouvinte do momento de produção dessas sagas diria, afinal ele está no regime de verdade sincrética, sendo uma junção de uma verdade história e de uma verdade própria de cada obra.[154]

> [...]conteúdo (fundido com a forma) é achado de forma embrionária, em simpatias ou antipatias; as sagas não emitem opiniões absolutas ou hegemônicas, seu objetivo é transmitir os fatos que elas clamam como verdadeiros (que muitas vezes nos são absurdas); as ideias estão encapsuladas na maneira em como aquele povo pensava sobre seu próprio passado e como eles construíram e transmitiram essas ideias (com Forma e Conteúdo fundidos inconscientemente), para depois passar à sua escrita. (MIRANDA, 2013, p. 29)

Entendendo isso, devemos nos perguntar sobre a própria forma de apresentação do conteúdo, visto tão forte união. Como o autor encapsula as ideias do povo e as apresenta com elementos convincentes que tornem aceitas e verdadeiras para leitor/ouvinte? Seguimos aqui a proposta dos mecanismos de autenticação (c. *authenticating device*), que sugere que os autores das sagas inserem umas variedades de elementos que compõem a narrativa e favorece a credibilidade do que se narra. (KELLOGG, 1997, p. xxxvi)

> Saga composers are aware, however, that the events they narrate happened a long time ago. And by drawing attention to this, they do open a space between themselves and their story, explicitly acknowledging the temporal distance between the "then" of the story and the "now" of its telling. The motivation for doing so is sometimes to authenticate a story by pointing existence of some physical object mentioned in the saga. (KELLOGG, 1997, p. xxxvi)

A partir disso, vemos que uma série de elementos que são incluídos neste sentido de "Fabricação da verdade".[155] Um exemplo primeiro, seria aquilo que Robert Kellogg enumera no trecho acima, a questão e elencar a existência de algo que faz parte da narrativa, usando

---

[154] Obviamente que não podemos ignorar essa ficção latente, devemos de fato problematizar, nos deixar desnatularizar, tornar mais próximo do tangível a verdade sincrética do nórdico medieval, intentar apresentar a razão dessa utilização em certo ponto e explorar seus usos, realizando assim uma desnaturalização da própria saga: "[...]a carga de Ficção Latente é facilmente detectada em rápida investigação (situações fantásticas, ainda que não sejam numerosas, podem ser encontradas nessas narrativas e desempenham papel importante no desenrolar dos acontecimentos mais antigos), o melhor que podemos fazer é sempre estarmos atento à natureza de nossas fontes, a esse caráter dinâmico do pensamento medieval e da preservação das sagas islandesas (não só as *Konungasögur*)." (MIRANDA, 2013, p. 37)

[155] Debate realizado no III Colóquio de Estudos Vikings e Escandinavos, João Pessoa –PB, 2015. Ver: FERNANDES, Lucas C. A fabricação da verdade: mecanismos de autenticação literária nas Íslendingasögur. In: **Temas de Literatura Nórdica Medieval**. 2015. (Mesa redonda).

como prova para aquilo que foi dito, usando sua diferença temporal com o momento da história, para que de fora dela se tenha uma visão mais capaz de provar o que se diz, em uma rude comparação, seria quase um aspecto da visão panóptica que Foucault (1975) sugere para o trabalho do historiador.

> It is possible to see the judgement circle in which men were sentenced to be sacrificed. Within the ring stands Thor's stone, across which men's back were broken when they were sacrificed and the stain of blood com still be seen on the stone (*Eyrbyggja saga*, 10)[156]

Vemos que na *Eyrbyggja saga* o autor buscou mostrar através de pontos físicos, elementos que validassem sua narrativa, que trouxesse para o leitor/ouvinte um sentimento de reconhecimento para com a verdade, usando desses mecanismos como provas e pontos estéticos que tornam mais reais o dito, ou seja, mostrando como se pode "fabricar a verdade" através da utilização de certos elementos. Elencar que as marcas dos sacrificados ainda estão lá é algo que serve de prova material para o que ele diz, e que traz muito da forma de tradição oral da sociedade, afinal se pensarmos em diálogos da nossa atualidade, sempre dizemos algo semelhante, como: "Você pode ir lá, as marcas ainda estão no asfalto"; "Eu te juro que foi assim, tem as marcas de mordidas no barco.". Apesar da comparação distante temporalmente, intento em apontar como a construção desse elemento traz muito da tradição oral que as sagas são herdeiras e que ainda são muito presentes na sociedade, e por isso, que a poesia na métrica e de estilo escáldica será presente nas sagas, como mais um elemento de autenticação:

> Gunnarr defende-se bem e bravamente e fere agora outros oito homens com chagas tão grandes que em muitos deles infligiu a morte. Gunnarr se defende até que se lhe partem as forças. Eles lhe desferiram então muitas chagas grandes, mas mesmo assim ele se livrou das mãos deles e se defendeu ainda por muito tempo, até que, por fim, acabaram por matá-lo. A sua defesa foi celebrada pelo poeta Þorkell Elfaraskáld nestes versos:
>
> *Ouvimos como, exausto na matança,*
> *Gunnarr, o governante do corcel*
> *da vereda da quilha, defendeu-se*
> *brandindo sua alabarda ao sul de Kjǫlr;*
> *rechaçando os ataques, impingiu*
> *chagas em dezesseis dos duros troncos*
> *da tormenta que alui do anel da terra*
> *a lua; e a outros dois a morte deu*
> (*Brennu-Njáls saga*, LXXVII)

Nesta passagem referente a morte de uma grande personagem da saga, *Gunnarr,* que morre lutando contra uma enormidade de inimigos em sua casa. Mas, o que devemos

[156] Ver: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. V, p.p. 131-218

observar, por ora é a forma que o autor usa a inserção da prosometria, ou seja, do uso de poesia escáldica dentro da prosa. Observamos, de imediato, o nome do recitador dos versos, e nele contém o termo *skáld*, que é traduzido como poeta, ou poeta de corte. Nesse sentido o autor usou a poesia feita por um poeta sobre o acontecimento da morte de *Gunnarr,* inserindo novamente a força da tradição oral e dos elementos inteligíveis para a sociedade, como a poesia. Ou seja, ele usou a poesia como fonte de validação do acontecimento que ele acabara de narrar, a batalhar de muitos contra *Gunnarr,* que mesmo imbuído de bravura, perece. Algo que *Snorri Sturluson* nos afirma ser de grande relevância histórica.[157] Logo, assim como uma marca física, a marca de autenticação pode ser de um costume social, como poesia, ou como as marcas de genealogia que dão todo o sentido as sagas de família terem tal alcunha:

> Havia um homem de nome Thorvarldr, filho de Ásvaldr, flho de Úlfr, filho de Øxna-Thórir. Thorvaldr e seu filho Eiríkr, o vermelho, foram a Jaðarr (região da Noruega) por conta de assassinatos. A Islândia já estava então toda habitada. Lá morreu Thorvaldr. Eiríkr, então, tomou, como esposa Thojóðhild, filha de Jörundr Úlfsson e de Thorbjörn Peito-de-Navio, que era então esposa de Thorbjörn de Haukadalr. Então, Eirikr decidiu ir para o Norte, e morou no lugar de Eiríkr, próximo a Vatnshorni (Parte ocidental da Islândia). O filho de Eiríkr e Thojóðhild chamou-se Leif. E, depois do assassinato de Eyólfr Merda e Hólmgöngu- Hrafn, Eiríkr foi expulso de Haukadalr. Ele foi, então, para oeste, até Breiðafjörðr, e morreu em Øxney, no Lugar de Eiríkr. (*Gæenlendinga saga)* (ANÔNIMO, 2007a, p. 57)

Aqui vemos uma apresentação simples de genealogia posta em uma de muitas dessas sagas de islandeses, afinal páginas inteiras são dedicadas a isso, e para o leitor inexperiente pode ser um susto, mas de fato é apenas um elemento de apresentação, uma genealogia que insere uma família ou até um personagem na trama, e não toda a árvore familiar posta. Essa tendência genealógica é algo que ocorre desde a chegada dos colonizadores na ilha, e que foi feito no Livro da Colonização, o *Landnamabók. Einar Karson, best-seller* islandês comenta sobre essa tendência de genealogias desde os primeiros momentos da ilha: "A razão de se construir genealogias no começo da história da Islândia era no sentido de fugir da questão que

---

[157] Outra razão da presença de versos poéticos, sempre no estilo escáldico ou de corte, vem a ser uma convenção o uso desse poema de corte nas primeiras sagas dos reais, onde a poesia era parte inerente da narrativa. Afinal os poetas de corte (*skáld*) eram partes fundamentais na dinâmica dos reis e suas cortes, fazendo com que a poesia ganhasse grande parcela nas primeiras sagas reais, textos influenciadores das sagas de família. Sobre Snorri e poesia enquanto fonte, podemos ver seu prólogo no *Heimskringla:* " When Harald Fair-Hair was king of Norway, Iceland was settled. At the court of King Harald there were poets, and people still remember their poems and the poems about all the kings who have since been in Norway; and we have taken the greatest amount of information from what is said in poems that were recited before the great men themselves or their sons. We considered everything as true that is found in those poems about their exploits and battles. It is the habit of poets to praise him most in whose presence they are; but no one would have dare to recite to him deeds which everyone who listened, as well as he himself, knew to be fantasy and falsehood. That would have been mockery and not praise. " (KELLOGG, 1997: xxxvi-xxxvii). Ver: STURLUSON, Snorri. **Heimskringla***:* History of the Kings of Norway. Trad. Lee M. Hollander. University of Texas press, 1991.

a Islândia foi povoada por elementos antissociais. ”[158] Logo, buscava se traçar uma origem nobre dos assentados para fugir dessa ideia que a ilha fora colonizada por bandido, assassinos, “degredados sociais” e elementos que não poderiam mais fazer parte da civilização.

Essa tendência evidencia o elemento de autenticação das sagas, mostrando linhagens de família, membros importantes, codinomes, localidades de cada família, ou seja, tenta mostrar um conhecimento íntimo dos elementos familiares da sociedade e da região, validando para o leitor o conhecimento que tem das pessoas, das famílias e dos lugares ao longo da narrativa. Logo, a genealogia não entra somente como uma intenção memorialística, mas também para provar aquilo que está sendo construindo para mostrar em uma história sobre famílias, o quanto se sabe e se pesquisou sobre as famílias. (O’ DONOGHUE, 2005)

Além disso, a trabalho sobre costumes e culturas e suas mudanças também é algo que serve como mecanismo de autenticação, que serve para mostrar um conhecimento do autor sobre o momento da narrativa, não apenas da escrita, mas do tempo dos acontecimentos narrados (KELLOGG, 1997, p. xxxvi), por exemplo:

> In those days, the language in England was the same as that spoken in Norway and Denmark, but there was a change of language when William the bastard conquered England. Since William was of french descent, the french language was used in England from then on (*Gunnlaugs saga ormstungu*, 7).[159]

Vemos que o autor busca explicar como um islandês em Londres poderia entender o que o homem inglês estava proferindo, demonstrando seu conhecimento sobre o tempo narrado e justificando elementos de sua narrativa e validando com isso outros pontos que por ventura, ele venha a afirmar no texto.

Outro ponto é o próprio uso da tradição oral e da oralidade. As narrativas, estão repletas de formas e traços que demonstram essa tradição oral, seja o autor afirmando que ouviu de alguém, seja afirmando que não soube mais histórias sobre isso, ou pela clássica expressão “*nú er frá því at segja*” (agora há para se contar) ou “E ainda que aqui sejam narrados alguns eventos, há ainda muitos mais, dos quais os homens não têm nenhum relato. ” *(Brennu-Njáls saga,* CXLV), demonstrando o termo *segja* empregado no sentido de contar e narrar uma história. (MOOSBURGER, 2014, p. 80)

---

[158] Fala de *Einar Karlson,* ver: GETHING, Ashley (dir.). **The Viking Sagas**. BBC, Reino Unido, 2011, 60 min. Tradução e transcrição livres.

[159] Ver: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. I, p.p 305-335

> Mas os pescadores que estavam em Kaldbak julgaram ver Svanr caminhar para o interior da montanha, em Kaldbakshorn, e ali foi feita para ele uma grande recepção; mas outros contradisseram isso e falaram que não ocorrera nada. Mas uma coisa todos sabiam: que ele não foi achado em parte alguma, nem com vida nem morto. E, quando tomou notícia disso, Hallgerðr sentiu muito a perda de seu tio materno. (*Brennu-Njáls saga*, XIV)

> Hrútr e Hǫskuldr chegaram à festa acompanhados por um grande séquito; com eles vinham Þorleikr e Óláfr, os filhos de Hǫskuldr. Vinha também, na companhia destes, a noiva, e mais sua filha Þorgerðr, e ela era a mais bela das mulheres; tinha então quatorze invernos de idade; muitas outras mulheres vinham junto com ela. Estava lá também Þórhalla, filha de Ásgrímr Elliða-Grímsson, e ambas as filhas de Njáll, Þorgerðr e Helga. Gunnarr tinha muitos convidados, e acomodou assim seus homens: Ele se sentou no meio do banco, e mais para o interior da casa estava Þráinn Sigfússon, então Úlfr *Aurgoði*, então Valgarðr, o Cinza, então Mǫrðr e Runólfr, então os filhos de Sigfúss; Lambi estava sentado na parte mais interna. Logo ao lado de Gunnarr, mais para fora, estava sentado Njáll, então Skarpheðinn, então Helgi, então Grímr, então Hǫskuldr, então Hafr, o Sábio, então Ingjaldr de Keldur, então os filhos de Þórir, de Holt, do leste. Þórir quis ocupar o assento mais externo dentre os postos de honra, pois então todos julgariam estar bem acomodados onde estavam. Hǫskuldr estava sentado no meio do banco, e seus filhos mais para dentro; Hrútr estava sentado do lado mais externo de Hǫskuldr. Mas não é dito como os demais estavam acomodados. A noiva estava sentada no meio do banco lateral, e de um de seus lados estava sentada sua filha Þorgerðr, e do outro estava Þórhalla, filha de Ásgrímr Elliða-Grímsson. (*Brennu-Njáls saga*, XXXIV)

Analisando os dois trechos, vemos no primeiro que o autor buscou nas fontes orais relatos sobre o paradeiro de uma personagem da trama, e que obteve relatos opostos, ou seja, apresentou uma investigação com bases na oralidade. Tal fato é fundamental, pois apesar da presença do escrito na sociedade, uma força de tradição oral dura por um longo período e valoriza o mesmo em sua escrita, acaba por desenvolver uma ligação e um sentimento de verdade. No segundo e extenso trecho, vemos algo bem mais detalhado, sobre como a forma que o autor buscou apontar os locais que certos sujeitos sentaram e suas disposições, procura ser detalhista, em ampliar para o leitor a noção de quanto ele sabe e conhece a história, ao ponto de saber a posição de lugares, e de um divórcio que ocorre nesse casamento (algo escrito pouco depois deste trecho). Mas, no sentido da oralidade, vemos que ele afirma: "Mas não é dito como os demais estavam acomodados", apresentando traços da oralidade na construção de seu texto, revelando que soube das posições pela oralidade e que apenas soube até essas, demonstrando para o leitor/ouvinte até onde foram seus relatos, dando ainda mais realidade e detalhes ao texto, assim como deixando claro o seu tempo e o tempo da narrativa, sem negar o quanto ele sabe sobre o tempo da narrativa.

> The spear that Grettir had lost was not found for a long time, until the days that people still remember. It was found towards the end of Sturla Thordarson the Lawspeaker's life, in the marshland where Thorbjorn was killed, which is now

> known as Spjotsmyri. This is taken as proof that Thorbjorn was killed there, although some accounts say that he was killed in Midfijar (*Grettis saga*, 49).[160]

Sobre os detalhes, ainda podemos ver o trecho acima, onde encontramos detalhes sobre uma lança perdida e sobre localidades. O autor busca traçar evidências entre locais e seus nomes, fazendo uma relação entre o tempo da narrativa e seu tempo, apresentando novamente um nível de conhecimento e referências, apresentando assim um claro elemento de autenticação (KELLOGG, 1997, p. xxxix). E dentre esses elementos, ainda temos que observar como o autor cita outros escritos, revelando assim seu conhecimento e referência de outras obras que já circulavam pela Islândia, mostrando a circulação do gênero na ilha e a forma de energia social que autores de sagas usam entre si, validando seus textos com outras sagas e outros escritos:

> Ari Thorgilsson conta que naquele verão partiram vinte e cinco navios para a Groelândia, saídos da Islândia, mas quatorze chegaram ao destino; alguns foram trazidos de volta pelo mar, enquanto outros se perderam. Isso se deu quinze invernos antes de o cristianismo ser tomado como lei na Islândia. – Depois Eiríkr tomou posse do Fiorde de Eiríkr e passou a morar em Brattahíld (*Eiríks saga rauða*, 2). (ANÔNIMO, 2007a, p. 88)

Vemos que o autor da saga, cita *Ari*, o sábio, revelando leitura de suas obras, especialmente o *Íslendingabók.* Deixando claro como o mundo escrito já estava circulando e alimentando uns aos outros. Ainda podemos ver nesse trecho os detalhes que ele retira da obra e os cuidados em apontar localidades e como esses locais passaram a ser nomeados e tomados de posse, trazendo para o leitor/ouvinte que é possuidor da verdade sincrética, o islandês medieval, toda uma relação de reconhecimento e cognição.

Ainda nesse ponto, vemos também como as sagas entrecruzam personagens, como uma resolve falar de um personagem apenas citado em outra, assim como uma saga não conta certos fatos, mas cita outra saga para que o leitor/ouvinte saiba onde entrar nesses detalhes. Na *Bandamanna saga*[161], a história conta a relação entre mundos familiares na Islândia, focando principalmente nas figuras de *Odd Ufeig* e *Uspak* (este último é sobrinho de *Grettir Ásmundarson* – figura principal da *Grettis saga Ásmundarsonar*[162]), ou seja, pega uma

---

[160] Ver: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. II, p.p. 49- 193.

[161]Ver: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. V, p.p. 283-308.

[162] Ver: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders.** Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. II, p.p. 1-49.

personagem presente em uma narrativa e aplicar uma continuidade a sua história ou complemento.

Ainda podemos falar dos contos, os *þættir,* que podem aparecer tanto como narrativas independentes das sagas, como também podem ser complementares a ela:

> Esses contos podem estar diretamente ligados a uma saga em específico, como *Halldórs þáttur Snorrasanar hinn fyrri,* é um complemento e continuação da história da família de *Snorri Goði,* um dos principais personagens da *Eyrbyggja saga.* Outras vem ainda com essa ligação sobre um enredo, como a *Grænlendinga þáttur,* que tem uma ligação de enredo clara com a *Grænlendinga saga* e a *Eiríks saga rauða*. Também encontramos narrativas livres, que mesmo possuindo referências a vários textos escritos e outras fontes, acabam fazendo sua própria história sem estar diretamente ligadas a outro texto, como a *Sjörnu- Odda draumur* (que inclusive tem um tamanho maior em relação a outras do gênero). (FERNANDES, 2015, p. 44)

Vemos que a dinâmica vai além das dimensões orais, que os escritos passam a fomentar um ao outro, gerando cada vez mais textos e uma ampliação do mundo escrito na Islândia. Permitindo assim uma circularidade e uma energia social das obras entre si e entre os leitores/ouvintes, gerando uma nova dinâmica de cultura escrita na ilha, uma era de ouro de produção literária, o século XIII.

> Para além da oralidade, é nítido também o fato de que, ao longo do século XIII, as sagas de islandeses demonstram uma experiência literária acumulada, uma *tradição narrativa*. Nesse ponto é nítido o papel de autores, indivíduos letrados. Sagas tornam-se fonte de outras sagas; há uma rede intertextual entre as sagas de islandeses. O autor da *Saga de Njáll* parece que foi um erudito e serviu-se de uma experiência literária, o que Hermann Pálsson (1984) tão bem comprova. Entre as principais fontes de que se serviu o autor da *Saga de Njáll*, está a *Laxdoela saga*, obra redigida algumas décadas antes. (MOOSBURGER, 2014, p. 80)

Então estamos diante de um cenário em que a circularidade de textos é múltipla, pronta para abastecer uma sociedade enquanto entretimento, e povoadora e resignificadora de seu imaginário sobre o passado. Afinal, os sujeitos passavam invernos de oito/nove meses, onde as suas casas e as trocas de histórias, leitura de sagas eram o grande passatempo, algo que vemos dentro de múltiplas narrativas – o contar histórias no âmbito familiar. Ou seja, temos um texto que de fato pode alterar as representações sobre o passado, sua memória e apresentar regimes de verdade para os leitores da época, tudo isso feito por autores anônimos.

Anônimos pela ausência de seus nomes nas obras, afinal podemos buscar conhecer cada um deles pela sua forma de escrita, pelas referências, pelos destaques, pela história que se propõem em narra, pelo seu “lugar social” e da obra (CERTEAU, 2001). Através disso,

Helga Kress buscou apontar que a *Laxdæla saga* havia sido escrito por uma mulher, pela forma de sua escrita e da composição sobre o mundo feminino e das mulheres na narrativa.[163]

> None of the Íslenginda sögur can be attributed to an author. Even when a thirteenth-century writer such as Snorri Sturluson or is nephew Sturla Thordarson is associated with a particular text, he largely functions as a collector or re-teller rather than as inventor of the story. In fact, there is no medieval source naming Snorri Sturluson as the author of Heimskringla, the great collection of king's sagas, although modern scholars all follow the convention of attributing it to him. Even when we think we know the autor's name, his persona is that of the historian, who works in a style that is essentially indistinguishable from the anonymous norm. He derives his authorial authority not from the originality of his style or story but from its fidelity to the events themselves, or to orthers' accounts of them and their judgements on those who were involved - in other words, to what has been said. The sense of authorship, insofar as it exists in Icelandic prose, is far different from that of the great medieval poets. (KELLOGG, 1997, p. xxxiv)

Com isso, vemos como os regimes de autoria são complexos, como os aspectos de determinar um nome é algo quase que impossível no que se trata da dinâmica da literatura islandesa medieval, e mesmo quando feito, ainda temos uma série de dúvidas e problemas, cabendo a nós problematizar e usar esse anonimato como um instrumento de pesquisa e não uma barreira para mergulhar nessa bela e complexa fonte que buscamos apresentar rapidamente.

> The Sagas of Icelanders represents a valuable resource to the student of Viking age society and culture. While they can not be relied upon as historical fact, they nevertheless provide an incomparable window onto Viking age society and culture that is unique among medieval resources, while remaining an entertaining read to the modern reader. (SHORT, 2005, p. 6)

São fontes extremamente valiosas, de uma ilha em que a palavra "[...] sempre foi a coisa mais importante em toda a cultura. ", onde deixou para os islandeses uma tradição de literatura e composição, trazendo o fato de narrar e contar histórias como um patrimônio nacional: "[...] quando se trata do mundo das palavras, este pais [*Islândia*] sempre foi um dos centros de atividade literária. Um em cada dez islandeses é autor de uma obra literária, e este amor à literatura começou a muito tempo com as sagas. "[164]. Na Islândia as sagas sempre foram de forte inspiração e de grande força, e até hoje são lidas nas escolas, em casas, clubes

[163] Ver: http://nordicwomensliterature.net/article/what-woman-speaks
[164] Fala da Dra. Janina Ramirez, ver: GETHING, Ashley (dir.). **The Viking Sagas**. BBC, Reino Unido, 2011, 60 min. Tradução e transcrição nossas, grifo nosso.

e divulgadas na sociedade constantemente, é de fato um patrimônio cultural e identitário para o islandês (HELGASON, 2005, p. 64-81)[165].

> As obras islandesas medievais não são "grandes clássicos" ou "textos monumentais" canônicos desde a Idade Média. Elas ganharam esse valor há relativamente pouco tempo, após séculos de uma recepção relativamente restrita a alguns países europeus, notadamente à Escandinávia. Na Islândia, as sagas de islandeses gozaram de uma recepção mais contínua. (MOOSBURGER, 2014, p. 42)

A mudança para a popularização destas narrativas foram os séculos XVIII e XIX e a busca pela identidade nacional que ocorria na Europa e fora dela:

> As sagas ganharam destaque e passaram a ser revistas no final do século XVIII e principalmente no século XIX. Sabemos que durante esse período houve em diversas sociedades a busca por um símbolo da nação, um herói nacional, seguindo a tendência de produção da história positivista do período. No Brasil, Francisco Adolfo de Varnhagen tornou a batalha dos Guararapes um grande símbolo de união nacional, um marco da formação da nação e que ali teria "se iniciado o Brasil", essa teoria segue a tendência do período de oitocentos. Em busca dessa "tradição", houve diversas construções que nomeavam a Escandinávia da Era Viking como um lugar de total coesão e união e que os povos escandinavos se encontravam sobre uma mesma cultura, dando para tal região a justificativa de unidade nacional desde os primórdios e os *Vikings* como símbolo nacional. A importância dessa construção para as sagas é que os pesquisadores buscaram nessas fontes literárias, diversos símbolos, exemplos para a construção nacional, tal fato que propiciou traduções nessas fontes e publicações, tudo no intento de atender ao "despertar romântico" em busca de um passado "ufanista". "Assim, a literatura e a arte fundiram-se em uma interpretação política da História, todas refletindo as antigas glórias dos nórdicos." (LANGER, 2009, 4) (LÖNNROTH, 1999, 243). (FERNANDES, CARDOSO, CAMPELO, 2015, p. 111-112)

Essa mudança fez com que todos os universos de vetores passassem a trabalhar sobre as sagas, analisando os nórdicos e passando a utilizar de sua literatura como fonte para modelar as identidades nacionais e assim configurar um símbolo de nação, um nacionalismo para que se haja nação (HOBSBAWM, 2008). Logo, começaram a existir publicações, traduções, pesquisas, peças de teatro, obras literárias, óperas[166] e muitas outras publicações que foram popularizando os nórdicos para o século XX.[167]

---

[165] HELGASON, Jón Karl. Continuity? The Icelandic Sagas in Post-Medieval Times. In: McTURK, Rory. **A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005, pp. 64-81.

[166] "O fortalecimento físico e as competições significavam também preparação para a guerra. Os jovens liam histórias sobre guerreiros espartanos e combates nórdicos, nas quais aprendiam o sentido de existência de servir a pátria. Nesta literatura estavam acentuados valores como retidão, honra, fidelidade, culto ao líder, heroísmo. Os manuais escolares ensinavam que a vitória pelo sacrifício era um bem precioso. Havia inúmeros agrupamentos de crianças e jovens que estimulavam a camaradagem e a incorporação de valores patrióticos. " (CAPELATO; D'ALESSIO, 2004, p. 34). Nesta dimensão dos regimes fascista, especialmente o nazista que as sagas sofreram um grande resgate em busca do herói nacional, dentre as figuras que produziram baseado nas sagas, o Richard Wagner foi um dos mais importantes: "Richard Wagner foi festejado no 3° Reich e considerado precursor e iniciador de novos tempos. Hitler o tomava como modelo e se identificava com ele, não só pelas composições

Como isso atingimos a cada momento um crescente sobre o mundo nórdico e que permite que um historiador no Ceará consiga realizar uma pesquisa com tais fontes e tal recorte temporal, devido ao longo processo de construção histórica que se fez sobre essa literatura desde que ela largou as fímbrias da Islândia.

Logo, após apresentamos essa dinâmica, podemos entrar uma análise mais detalhada de uma única saga de islandeses, que carregamos no título, e que possamos entrar em seus elementos e desnaturalizar sua construção, observando sua intenção de verdade, mas também permitindo que o leitor possa sentir e avaliar os trechos, relacionando-os com o que vimos neste segundo capítulo. Com isso, também, exerceremos uma exerceremos a premissa de que "[...] a literatura deve ser estudada, como um espelho das metamorfoses socias. " (LANGER, 2015, p. 60). Assim podemos construir uma ponte necessária para a compreensão das sagas de família e de como seu discurso tem poder para modelar o imaginário e resignificar o pagão e sua ética – demonizando-o.

---

musicais nas quais glorificavam o passado mitológico e heroico da Alemanha, mas também por suas ideias nacionalistas e antissemitas. O compositor valia de mitos nórdicos e germânicos em suas obras. [...] apelando para a imaginação heroica regeneradora do universo. A luta do Bem contra o Mal está representada em suas criações artísticas. (CAPELATO; D'ALESSIO, 2004, p. 65).

[167] "O ápice do imaginário nórdico nos Estados Unidos foi, sem dúvidas, o lançamento do filme mudo The Viking, de Roy William Neill, em 1928, no qual é dramatizada toda a jornada que levou Leif Ericsson a aportar em terras americanas. Ao se assistir à produção, é fácil e rapidamente identificável a grande presença de estereótipos na mesma, principalmente pelos *Vikings* estarem aparatados com os famigerados elmos de chifres ou penas e serem caracterizados como indivíduos que resolvem suas mínimas contendas com um bom e velho embate armado. Porém, nada melhor para popularizar uma narrativa do que um bom filme, mesmo na década de 20. As consequências dessa popularização, como sabemos, foram percebidas em outros âmbitos, que não só a imaginação. ". Ver: SANTOS, André Luiz Campelo dos. **Vikings na terra nova***:* uma análise acerca do imaginário nórdico na América. Monografia: Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Curso de História, Fortaleza, 2013, p.37.

4 "ÞESS GUÐ DÓMS ER MIKLU ER BETRI OK STYRKARI EN ÞU": O IMAGINÁRIO DE DEMONIZAÇÃO DO PAGÃO NA BRENNU-NJÁLS SAGA

O *corpus* documental referente as sagas de família são enormes, mais de quarenta sagas estão dentro desse universo, sendo estas variadas em tamanho, linguagem, elementos da narrativa, ou seja, dando variações e mudanças dentro do gênero (MOOSBURGER, 2015, p. 74). Logo, fazer a seleção de uma saga de islandeses específica é algo fundamental para a possibilidade de realização da pesquisa. Mas como fazer tal escolha?

Esta pergunta foi de grande dificuldade desde antes da formulação de um projeto de pesquisa desta obra, e a otimização de tempo e da configuração dos capítulos, acabou por modelar essa escolha de uma maneira mais fácil. A *Brennu-Njáls saga* é de fato um grande épico, talvez umas das mais famosas de todas, sendo considerada por muitos especialistas como uma grande obra da literatura medieval, sendo produzida entre os anos de 1280-1285 (SVEINSSON, 1954) (LÖNNROTH, 1976) (PÁLSSON, 1984) (COOK, 2001).

> Mas esse texto não surgiu do nada em 1280-1285; tampouco nos chega puro, como se transportado numa cápsula do tempo. A obra narra eventos supostamente ocorridos entre a segunda metade do séc. X e o início do XI, eventos que, de alguma forma não completamente conhecida (*sic*) hoje, chegaram transmutados em narrativa a um provável autor da segunda metade do séc. XIII. Esse texto (e em grande medida também o *corpus* literário a que ele pertence) ganhou enorme destaque em alguns ambientes culturais do norte da Europa no séc. XIX, e, desde então, ele passou a ser tido como um clássico da literatura universal. Essa obra é trazida a nós envolta em conceitos e valores que pairam dispersos e difusos no ambiente contemporâneo de leitura, fazendo com que sua recepção seja algo complexo e surpreendente em alguns aspectos. (MOOSBURGER, 2014, p. 17)

Logo, observamos que tal documento se caracteriza em dois tempos: o da narrativa que transita entre os anos de 950 a 1020; o tempo da tessitura documental que ocorre em meados dos anos 1280-1285, este que, ainda se estende, quando vemos que os manuscritos originais não são preservados. Como já vimos, tal aspecto é uma distinção desse gênero literário, sendo parte de sua definição. Mas até que ponto e quais versões essa diferença de tempos trouxe para nós? Quais as mudanças de uma energia social do tempo narrado, e dos "tempos" de tessitura do documento, visto que temos a noção do documento "original" e a sua preservação?

Não houve conservação do documento original, sendo que a cópia mais antiga é do ano 1300-1315, apresentada no manuscrito *Arna-Magnæan*. A primeira vez que foi publicado de forma impressa foi na Dinamarca em meados do ano de 1772 (ÓLASSON, 1993, p. 434).

Além disso, "The saga is extant in around 60 manuscripts, 21 of which are parchment manuscripts from the period 1300-1600. "[168] Apesar de uma numeração elevada de manuscritos, e de pergaminhos que contém informações sobre esta saga, muitos deles são fragmentos, principalmente os mais antigos, chegando a ter exemplares que apresentam um par de folhas com trechos da narrativa.

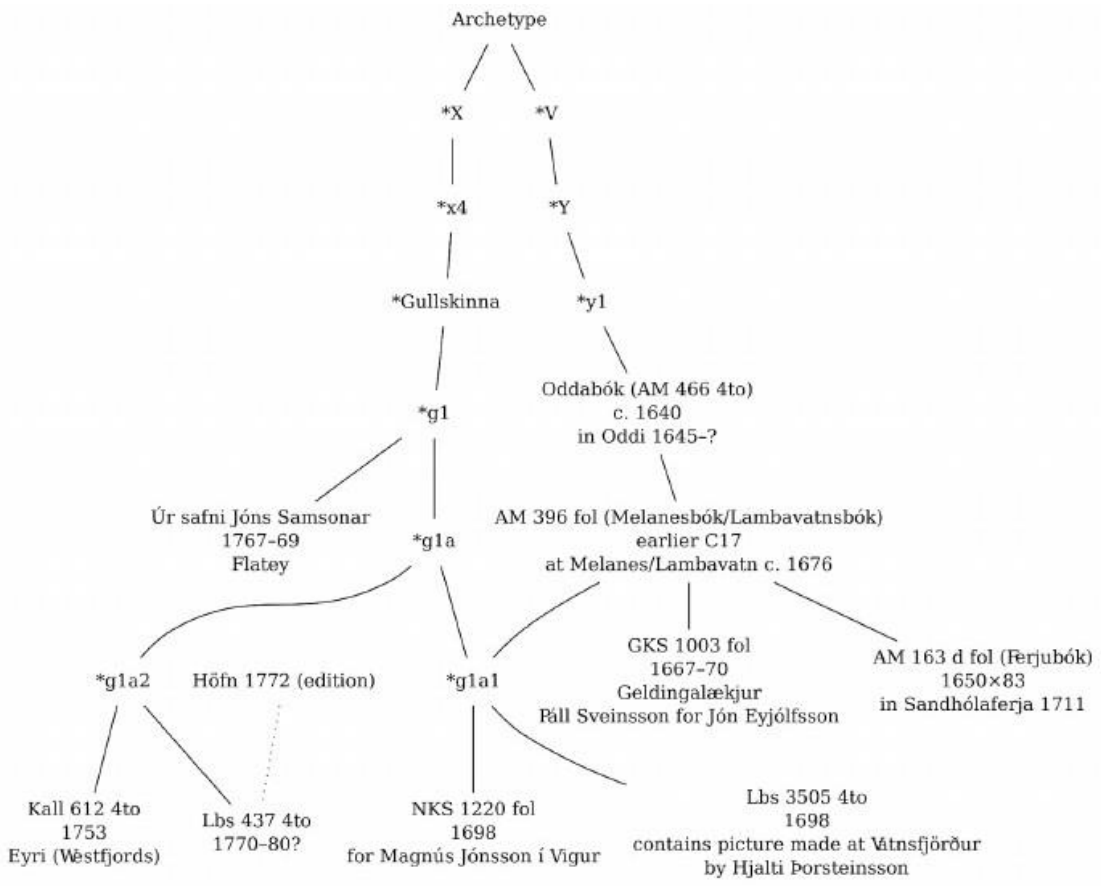
Apesar deste cenário, algumas coletâneas foram fundamentais para a preservação deste texto, e através de estudos acadêmicos e de processos comparativos e narrativos, podemos hoje encontrar a versão mais completa da saga, assim como muitas outras que foram agraciadas nas vastas coletâneas que envolvem a preservação também de sagas de islandeses e islandesas. Nesta saga em específico, devemos destacar os seguintes, por conterem partes maiores e detalhadas: *Reykjabók* (AM 468 4to), c. 1300-1325; *Gráskinna* (GKS 2870), c. 1300 e com adições de c. 1500-1550; *Möðruvallabók* (AM 132 fol.), c. 1330-1370*; Kálfalækjarbók* (AM 133 fol.), c. 1350; *Skafinskinna* (GKS 2868 4to), c. 1350-1400; *Oddabók* (AM 466 4to), c. 1460. Apesar destes principais, tendo cerca de doze documentações do século XIV, responsáveis por formar a edição que temos hoje - apesar de termos variantes entre edições -, devemos destacar mais sete, além das cinco supracitadas: AM 162 b fol. β (beta), c. 1300; AM 162 b fol. δ (delta), c. 1300; AM 162 b fol. ζ (zeta), c. 1325; AM 162 b fol. κ (kappa), c. 1350; AM 162 b fol. γ (gama), c. 1325; AM 162 b fol. θ (teta), c. 1325; AM 162 b fol. η (teta), c. 1350[169]. Sendo estes últimos, pergaminhos catalogados no AM 162 b fol.

Posteriormente, em meados do século XVII ainda temos um pergaminho do códex chamado de *Gullskinna* pelo bispo *Brynjólfur Sveinsson.* O original, infelizmente, não existe, restando apenas cópias já do século XVIII. Mas como elencamos no final do capítulo segundo, os movimentos nos finais do século XVIII e XIX trouxeram muito para o mundo das sagas, fazendo com que pesquisas fossem feitas de formas mais sérias e profundas para produzir copilados destas sagas de família.[170]

---

[168] Ver: https://njalssaga.wordpress.com/manuscripts/
[169] Idem.
[170] Podemos destacar as seguintes edições: **Editio princeps**, ed. Ólafur Olavius. Copenhagen, 1772; Konráð Gíslason; Eiríkur Jónsson. **Det kongelige nordiske Oldskrift-Selskab**: Copenhagen, 1875-89, 2 vols.; Finnur Jónsson. **Altnordische Saga-Bibliothek.** Halle, 1908; Einar Ólafur Sveinsson. **Hið Íslenzka fornritafélag.** Reykjavík, 1954.

Figura 23 - Aqui podemos observar um trecho de um stemma da Brennu-Njáls saga, referente ao seu capitulo 86. Logo podemos ver o trabalho de composição e análise documental que se realiza para compor um capítulo da narrativa que analisamos.[171]



Fonte: HALL, Alric (et. al). A new stemma of Njáls saga (2014, p.12).

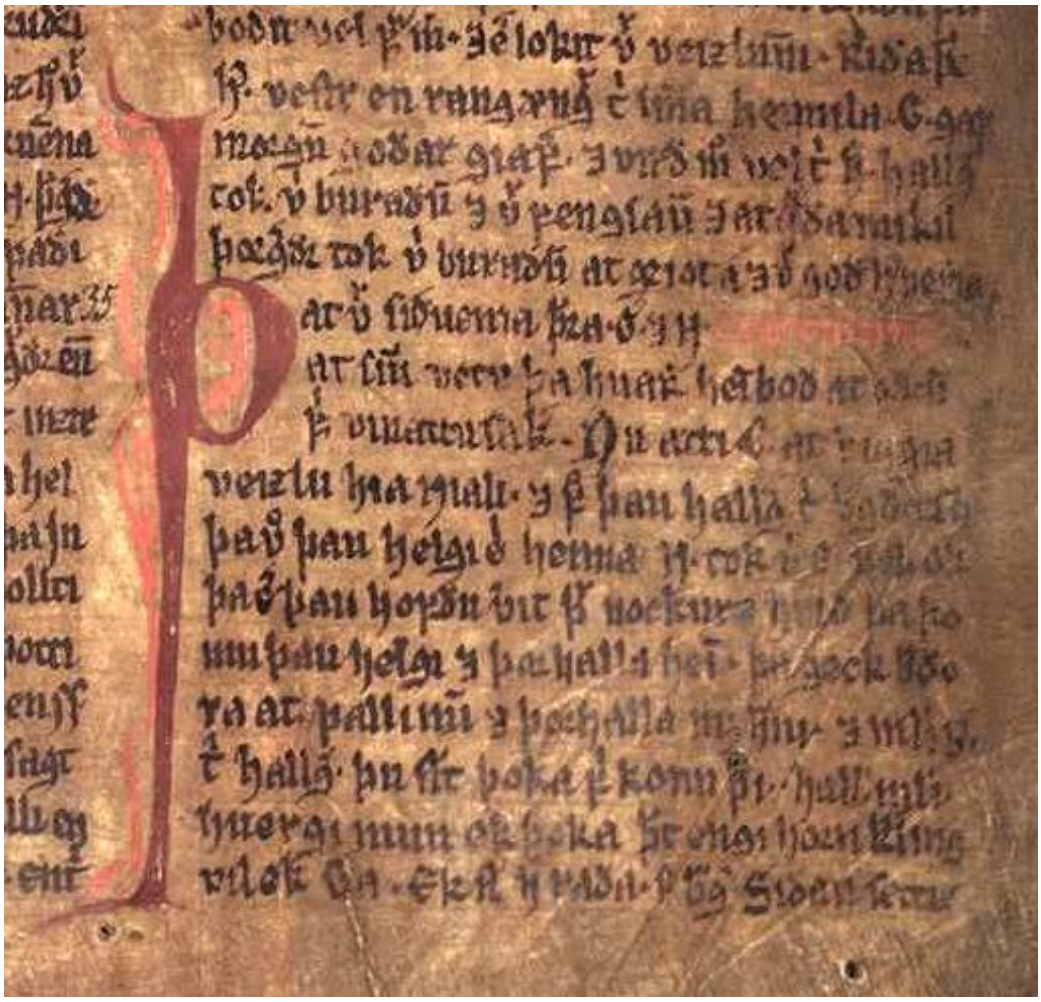
Estes aspectos de preservação são problemas que devemos salientar e ter cuidado ao analisar a fonte e suas passagens. Afinal as "edições" diferentes podem conter informações diferentes e nos revelar elementos da narrativa e do enredo que não vimos. Para isso é muito importante consultar e realizar a leitura da obra em diversos volumes modernos e mais antigos, observando variações e selecionando melhor a citação utilizada e analisada, de acordo com a coerência da pesquisa.[172]

---

[171]Ver: HELGASON, Jón Karl. **The rewriting of Njál's saga.** Cleveland, Buffalo, Toronto, Sydney: Multilingual Matters, 1999; SVEINSSON, Einar Ólafur. **Dating the Icelandic Sagas**. An Essay in Method. London: Viking Society for Northern Research, 1958.

[172] Consultamos para trabalhar com tal saga as seguintes edições, priorizando a seleção da versão já traduzida para o português de Theo de Borba Moosburger (por isso que ao longo do texto, refeciamos a saga e seu

Figura 24 - Uma página da Brennu-Njáls saga no *Möðruvallabók.*



Fonte:https://en.wikipedia.org/wiki/M%C3%B6%C3%B0ruvallab%C3%B3k#/media/File:M%C3%B6%C3%B0ruvallab%C3%B3k_f13r.jpg

A *Brennu-Njáls saga* é também conhecida como a saga de Njáll, do incêndio, assim como *Njála*, *Njáls saga*. O primeiro ponto se refere ao seu subtítulo, pois muitas das traduções tendem a usar o termo "Queimado" para o subtítulo, algo que não estaria tão correto. Primeiro no que tange a narrativa, pois *Njáll* não morre queimado, de fato ele não sofre uma queimadura sequer, portanto, seria estranho ser a saga de *Njáll* o queimado, sendo que nem queimado ele foi. Segundo ponto se refere ao termo *brennu* - "destruir por fogo"/

capítulo, subentendendo que remete a obra de Moosburger, a não ser que seja especificado o contrário), no intento de facilitar para o leitor: ANÔNIMO. **Njal's Saga**. Trad. Robert Cook. London: Penguin Books, 2001; HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders.** Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. III; MOOSBURGER, Theo de Borba. **Brennu-Njáls saga***:* Projeto Tradutório e Tradução para o Português / Théo de Borba Moosburger; orientador, Walter Carlos Costa - Florianópolis, SC, 2014; DASENT, Sir George Webbe. **The Story of Burnt Njal.** Edinburgh: Edmonston and Douglas. 1861; BAYERSCHMIDT, Carl F.; HOLLANDER, Lee M. **Njál's Saga**. New York: New York University Press for the American-Scandinavian Foundation, 1955; MAGNUSSON, Magnus; PÁLSSON, Hermann. **Njal's Saga.** Harmondsworth: Penguin, 1960; http://sagadb.org/brennu-njals_saga. SVEINSSON, Einar Ólafur(ed.).Brennu-Njáls saga. In: **Íslenzk Fornrit XII.** Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1954.

"morto em sua casa por fogo" -, pois este é o genitivo de *brenna* – "Queimar a casa ou pessoa" -, substantivo feminino que tem o sentido de "incêndio"[173]. Mas, assim como as tragédias gregas, a condenação e morte da personagem é clara de princípio, visto que os consumidores desta narrativa já sabiam da morte de *Njáll* em um incêndio, logo essa apresentação no título é bem clara e divulgadora dessa história, provavelmente recebendo tal nomenclatura pela força da tradição oral. (MOOSBURGER, 2014, p. 80-81)

O enredo gira em torno de *Njáll Þorgeirsson*, que é morto em um incêndio dentro de sua própria residência, algo que a própria saga demonstra como crime. Tal fato acaba gerando uma série de conflitos de vingança, sendo este resultado direto e indireto de outros conflitos da trama, desde de antes da morte de outro herói principal da saga, *Gunnar Hámundarson* ou *Gunnarr á Hlíðarenda (Gunnar* de *Hlíðarendi)* que pode ser considerado uma das personagens principais da história – que morre antes de *Njáll*. "[...] a maioria dos personagens da saga de *Njáll* existiu historicamente. Apesar da caracterização literária, que distancia a personagem *Njáll* da realidade, existem indícios arqueológicos que confirmam que ele realmente foi atacado e queimado em sua casa, por exemplo. " (LANGER, 2011, p. 2)

Tal saga tem um caráter muito peculiar em detrimento a outras produções literárias da Europa do mesmo período. "[...] estrutura narrativa possui um denso realismo psicológico e uma aparência muito moderna, caso seja comparada com as produções literárias da Europa de então. " (LANGER, 2011, p. 3-4) (HAYWOOD, 2000, p. 133). Sagas de Islandeses (*Íslendigasögur*) são caracterizadas como tendo um caráter semi-histórico, objetivo, formal e descritivo, sendo que durante o seu período de composição eram consideras representações fieis da realidade (LANGER, 2009a, p. 3), algo que esta narrativa, por inúmeros elementos, nos revelará.

Nesse sentido, compreendendo um pouco sobre tal texto, antes de chegarmos à nossa análise no que tange o pagão e o cristão, nós devemos deixar claro como ocorre a construção deste texto, demonstrando-o através de elementos internos e externos, assim como apresentar seu enredo, personagens e os traços de narrativa, pois a complexidade e qualidade deste texto são peculiares, afinal " Um tema literário não é apenas o produto de um escritor individual, mas está inserido à diversos valores e estruturas de uma sociedade, de um período." (LANGER, 2015, p. 38-39):

---

[173] Ver: ZOËGA, G. T. **A Concise Dictionary of Old Icelandic**. Oxford: Clarendon Press, 1910, p. 69.

> O autor dessa obra é, como Stephan G. Stephanson chamou Shakespeare, um "ladrão", que toma para si assuntos de todos os lados, utiliza escritos mais antigos como lhe convém[174], grande em suas virtudes e em seus defeitos, em sua força e sua fraqueza, frequentemente não observa moderação em sua compaixão e antipatia, convencional em algumas descrições (a viagem viking de Gunnarr, entre outras), falível ao dar argumentos para a causa de grandes eventos (homicídio de Hǫskuldr), ávido pelo impactante e sensacional, e, por vezes, no modo de expressão contagiado por sua contemporaneidade, logo antes de ter início a súbita decadência, – e, apesar de tudo isso, um dos maiores estilistas, mestres da narrativa e conhecedor do humano de todos os tempos. (NORDAL, 1968: 152, notas nossas) [175]

Para entendermos a força deste escrito, podemos comparar com textos mais comuns e de conhecimento geral. Podemos dizer que a *Njáll saga* seria para Islândia como Dom Quixote é para Espanha, Divina Comédia para a Itália, Helena para o Brasil. Dimensionar a força deste escrito é difícil e perceber a sua grandiosidade frente a sociedade islandesa moderna e medieval é árduo.

> A *Saga de Njál* pertence a um grande *corpus* de textos em prosa escritos na Islândia na Idade Média, mas que era grandemente desconhecido fora do país até os séculos dezessete e dezoito, e não era disponível em geral em edições e traduções até o século dezenove e início do vinte. Significativamente, o interesse geral crescente por essa literatura foi influenciado pelo desenvolvimento do nacionalismo na Europa durante esse período. Em alguns aspectos, a investigação acadêmica e semi-acadêmica sobre a Idade Média islandesa foi parte de uma busca mais ampla do povo de origem germânica para descobrir suas raízes raciais e culturais. Uma ancestralidade gloriosa, representada por heróis individuais de sagas, foi um dos meios apropriados para unir uma nação e mesmo justificar sua existência como entidade social separada. Nesse contexto, o viking islandês tornou-se um emblema do colonizador britânico e um protótipo de arianos do Terceiro Reich. A língua dos vikings também serviu como um modelo para o desenvolvimento de uma língua norueguesa moderna no séc. dezenove. Nesses casos, e em muitos outros, as sagas foram usadas como canais para ideologias contemporâneas, desde racismo até ideais de soberania nacional. (HELGASON, 1999, p. 6 *apud* MOOSBURGER, 2014, p. 37-38)

Compreendendo esse cenário, apresentamos as primeiras questões: Como se deu a construção dessa narrativa, considerada tão grandiosa, dentro de cenário de cultura escrita

---

[174] Observar certas referências do autor da saga, também indica sua leitura e quem é esse anônimo que escreve, pois, um dos esforços do método da cultura escrita é desvendar os elementos do autor na sua escrita. Tal autor conhece diversos escritos já produzidos e reproduzidos na região: a bíblia, outras sagas e documentos literários, islandeses e estrangeiros, como o *Landnámabók, Íslendigabók, Kristni saga, Laxdœla saga, Orkneyinga saga, Egils saga, Óláfs saga Tryggvasonar, Eyrbyggja saga*, entre outros (BERNÁRDEZ, 2003, p. 17) (LONNROTH, 1976, p. 33)(HAMER, 2008, p. 11).

[175] "Höfundur þessa verks er eins og Stephan G. Stephansson hefur kallað Shakespeare, „ræningi", sem sækir sér efni úr öllum áttum, nýtir eldri sagnarit eins og honum hentar, mikill í kostum sínum sem göllum, mætti sínum og veikleika, gætir stundum ekki hófs í samúð sinni og andúð, vanabundinn í sumum lýsingum (víkingaferð Gunnars o. fl.), skeikull við að rökstyðja tildrög stórviðburða (víg Höskulds), fíkinn í hið áhrifamikla og æsilega, og að þessu leyti og einstaka sinnum í orðalagi smitaður af samtíð sinni, rétt áður en bráð hnignun hefst, – en þrátt fyrir allt þetta einhver mesti stílsnillingur, frásögumeistari og mannþekkjari allra tíma." Tradução por Theo de Borba MOOSBURGER. Sobre elementos da autoria: "Não se sabe se o autor era clérigo ou leigo, e se parte de sua formação deu-se fora da Islândia. Em todo caso, era uma pessoa de família rica e poderosa, talvez da dinastia Suinfelling, residente a sudoeste da Islândia, e parte da obra possui influência de monastérios agostinianos (HAMER, 2008, p. 16). ". (LANGER, 2011, p. 5)

islandesa medieval? Quais são os aspectos temáticos e de narrativa que tornaram a história desse épico tão peculiar, sendo uma das maiores sagas de islandeses?

4.1 A CONSTRUÇÃO E A NARRATIVA NA *BRENNU-NJÁLS SAGA*

A construção da Saga de *Njáll*, o queimado, ocorreu muito nos padrões que já comentamos no segundo capítulo, tendo influências de traços claros de composição do gênero. Primeiramente nós temos a presença da tradição oral dentro da narrativa e como fonte para a composição da história; Segundo, observamos a utilização de outros textos escritos da sociedade, exemplificando o crescimento do mundo escrito e as interpretações da energia social; Terceiro, que temos uma criatividade autoral ímpar, sendo o autor de tal texto um modelador da narrativa, um exímio construtor textual. Quarto fator, trata-se da conjuntura política e social da Islândia e em como essa força motiva a construção da narrativa.

É necessário, antes de elencarmos ponto a ponto e/ou em conjunto, assim como pensarmos em destrinchar esses fatores, mesclar esses pontos com os apontamentos sobre o enredo, sobre o desenrolar da história, afinal temos uma história de cento e cinquenta e nove capítulos – em média, pode variar em algumas edições, mas a tendência é em torno desta quantidade – que apresentam vários personagens e um espaço temporal que abrange uma geração familiar, envolvendo uma massiva quantidade de intrigas políticas e familiares, sendo este ponto o elemento mais presente na narrativa, indubitavelmente.

Logo de início vemos sobre a presença da tradição oral, construído dentro de um estilo que apresenta esse texto em um sentido de narração, demonstrando que o texto não é apenas construído para ser lido, mas também para ser ouvido.

> Aconteceu, certa vez, que os dois irmãos, Hǫskuldr e Hrútr, cavalgaram para a assembleia geral; havia lá grande multidão. Então Hǫskuldr falou para Hrútr: "Eu gostaria, irmão, que tu melhorasses tuas condições e pedisses uma mulher em casamento." Hrútr diz: "Já venho considerando isso há bastante tempo, mas sempre acabo por pensar duas vezes. Mas agora desejo seguir teu conselho; e então, onde havemos de procurar?" Hǫskuldr respondeu: "Encontram-se aqui na assembleia muitos chefes, e está bom de escolher; porém, já arranjei as coisas para ti num lugar. A mulher se chama Unnr, e é filha de Mǫrðr Rabeca, o mais sábio dos homens, e ele está aqui na assembleia, junto com sua filha, e tu podes vê-la agora, se desejas." (*Brennu-Njáls saga*, II)

O que temos aqui é de imediato a utilização da frase: "Aconteceu, certa vez [...]", termo que é uma repetição recorrente, algo que também acontece nas sagas – de uma maneira geral - , pois sua forma mais direta e objetiva, compõem por vezes muitas repetições. Mas, a utilização desses verbetes – estrutura de repetição mnemônica -, assim como traços diferentes

dentro da obra, traz todo um sentido de contar e narrar a história. A leitura da saga nos passa a constante impressão de uma leitura em voz alta, uma publicação narrativa para a sociedade (CHARTIER, 2012/2001), apresentando claramente que o texto se modela em uma sociedade de tradição oral e para uma sociedade de tradição oral, mesmo com o crescimento latente do mundo escrito. (SIGURÐSSON, 2004)

Logo de início, termos como "Agora a história volta-se para os Vales de Breiðafjǫrðr" (cap. I), vão deixando claro o espaço do leitor, da narrativa e o autor. Ele – o autor - se apresenta logo deslocado da trama, como um pesquisador que apresenta os resultados de sua pesquisa em um texto. Além disso, essa frase também se insere dentro da dinâmica da narração, como se fosse um *turning point* de entrada para um parágrafo ou situação, algo que chama a atenção do leitor/ouvinte e que caracteriza mais fortemente a dinâmica oral. Lendo simplesmente pode-se parecer vil tal acepção, mas ouvir sagas sendo lidas ou contadas de memória, nós observamos como certos elementos são típicos de uma expressão oral da narrativa islandesa.[176]

Ainda no começo da narrativa, mais um elemento fica claro para nós, no que tange o deslocamento deste autor do seu tempo, que é a forma que o mesmo situa temporalmente a narrativa, apresentado um conhecimento sobre o tempo narrado, afinal seu deslocamento temporal claro em relação a narrativa vem muito no sentido de afirmar a precisão de seu conhecimento para com a sociedade, como dissemos no capítulo anterior.

> Quem governava a Noruega era Haraldr Casaco-Cinza; ele era filho de Eiríkr Machado-Sangrento, filho de Haraldr Belos-Cabelos. Sua mãe chamava-se Gunnhildr, e era filha de Ǫzurr *Toti*. Tinham morada no leste, em Konungarhella. (*Brennu-Njáls saga*, III)[177]

---

[176] "O segundo contato foi a fruição puramente auditiva da *Saga de Njáll*, com que pude perceber melhor a dinâmica da dicção e do estilo da narrativa. Se não pude jamais escutar alguém lendo a saga numa noite de inverno numa fazenda na Islândia, como fizeram os islandeses por séculos desde a Idade Média, a tecnologia digital me possibilitou comprar a *Saga de Njáll* em audiolivro e escutá-la repetidas vezes, lida por Hallmar Sigurðsson. Essa fruição do texto, essa sensibilização para a saga vocalizada, é um dado importante na metodologia deste projeto tradutório, em vista principalmente da apreciação estética que proponho, na qual levo em consideração aspectos de oralidade da literatura medieval. " (MOOSBURGER, 2014, p. 21). Vemos aqui a necessidade de se compreender sua estruturação narrativa oral para realizar uma composição escrita, visto que tanto hoje, como em um mundo medieval, as sagas foram feitas para serem narradas e contadas como passatempo entre famílias, que no medievo ficavam "presas" em casa pelo inverno (SIGURÐSSON, 2003). E por esses motivos e cuidados, assim como uma facilidade para o leitor deste trabalho, que optamos por utilizar majoritariamente a seguinte tradução neste capítulo: MOOSBURGER, Theo de Borba. **Brennu-Njáls saga***:* Projeto Tradutório e Tradução para o Português / Théo de Borba Moosburger; orientador, WalterCarlos Costa - Florianópolis, SC, 2014.

[177] *Eiríkr blóðøx*, o *Eiríkr* Machado-Sangrento, governou a Noruega entre 930 e 934, sendo filho do *Haraldr Hárfagri*, o de cabelos belos, que havia reinado de 872-930. Após a morte de Machado-Sangrento, quem passa a

Essa passagem não apenas nos revela o recorte temporal que a narrativa se encontra, pois, ao usar reis e suas famílias como marcos, mas também inserindo a dinâmica de um costume de se narrar fatos sobre reis e da necessidade de ligar famílias da Islândia com forças da realeza, como sinal de respeito e grandiosidade. Logo, a presença de uma força real, que entrará na dinâmica da história, vem também de uma tradição oral, de relatos e de textos outros que por anos intentavam ligar os islandeses com nobres. Mas, aqui a relação vai para além de relação genealógica, mas sim de uma ligação por realizações e conquistas, apresentando dramas, feitos e elementos do mais alto nível de intimidade, como relações amorosas, novamente mostrando o detalhamento que o autor busca pôr na narrativa.

Um outro ponto que nos é inserido de imediato, se refere a elementos de ficção latente. O início da narrativa contém muitos elementos sobre política, casamento, divisão de bens, aventuras, sendo um começo bem atribulado e repleto de atividades que tendem a prender o leitor/ouvinte na narrativa. Neste sentido que a ficção latente também ganha força:

> Agora ele se apronta para zarpar rumo à Islândia, e Qzurr o acompanha. E, quando estavam já prontos para a partida, Hrútr foi ao encontro do rei e de Gunnhildr. Ela o chamou para uma conversa particular e lhe falou: "Isto é um bracelete de ouro que eu te quero dar" – e cingiu com ele o braço de Hrútr. "Muitos bons presentes já ganhei de ti," diz Hrútr. Ela lhe envolveu o pescoço com o braço e o beijou e falou: "Se eu tenho tanto poder sobre ti quanto julgo, condeno-te a nunca poderes obter prazer com a mulher que vais encontrar na Islândia, mas poderás realizar teu desejo com outras mulheres. E assim nenhum de nós ficará bem: tu não me confiaste a questão." Hrútr riu e foi embora. (*Brennu-Njáls saga*, VI)

A conjuntura do trecho se refere a *Hrútr*[178] e *Gunnhildr*, quando o primeiro estava presente na corte do rei *Haraldr gráfeldr (*Haraldr Casaco-Cinza). *Gunnhildr* era mãe do rei e havia prestado diversos favores para *Hrútr* e tido com ele uma relação amorosa, mas ele já estava de casamento acordado com *Unnr* que era filha de *Mǫrðr Valgarðsson*, que devido a

---

sucede-lo é *Hákon Aðalsteinsfóstri*, conhecido como o Bom, que era irmão do primeiro comentado e que governou de 934-961, após ter sido derrubado pelos filhos *Eiríkr*, onde entra o reinado de *Haraldr gráfeldr*, que governa de 961-970, caracterizando assim o tempo e regime de corte que a narrativa se encontra. Ver: EKREM, Inger; MORTENSEN, Lars Boje. (ed.). **Historia Norwegie**. Museum Tusculanum Press, Tradução de Peter Fisher. 2003. Para mais detalhes sobres regimes régios na Noruega consultar a parte de Anexos.

[178] "Agora a história volta-se para os Vales de Breiðafjǫrðr, a oeste. Um homem chamava-se Hǫskuldr; ele era filho de Dala-Kolr. Sua mãe chamava-se Þorgerðr e era filha de Þorsteinn, o Vermelho, filho de Ingjaldr, filho de Helgi; a mãe de Ingjaldr foi Þóra, filha de Sigurðr Serpente-no-Olho, filho de Ragnarr *Loðbrók*. A mãe de Þorsteinn, o Vermelho, foi Uðr Mente-Profunda, filha de Ketill Nariz-Chato, filho de Bjǫrn *Buna*. Hǫskuldr morava em Hǫskuldsstaðir, em Laxárdalr. O nome de seu irmão era Hrútr; este morava em Hrútsstaðir. Ele era irmão de Hǫskuldr por parte de mãe; seu pai era Herjólfr. Hrútr era um homem belo, grande e forte, bom lidador e de temperamento brando, o mais sábio dos homens, duro com seus inimigos, mas um bom conselheiro nas grandes questões. " *(Brennu-Njáls saga*, I). Vemos um ponto muito interessante nesta genealogia, que é o aparecimento de grandes nomes, como *Ragnarr Loðbrók,* tido quase como um rei semi lendário da Suécia e Dinamarca, assim como a presença de *Uðr* Mente-Profunda *(Auðr djúpúðga Ketilsdóttir)* que é citada como responsável por se assentar e tomar contar de uma região da Islândia, sendo citada na *Laxdœla saga*, assim como nas: *Eyrbyggja saga*, *Eiríks saga rauða* e *Grettis saga*.

certos problemas teve de viajar e adiar o casamento por "três invernos".[179] O leitor/ouvinte ao receber tal "maldição" fica à espera de seu retorno e de fato tal força mágica afeta fortemente.

Hrútr era incapaz de satisfazer sua mulher, mesmo sendo vívido com outras e tendo disposição para inúmeras outras atividades, o que de fato a narrativa elenca como problema para tal transtorno sexual, é sim devido a "maldição" da mãe do rei, que reflete novamente o poder da palavra na sociedade islandesa, assim como insere um elemento ficcional que tem sentido e aceitação para o sujeito da época, fazendo tal elemento mover a trama (DRONKE, 1981, p. 9):

> Seu pai, Mǫrðr, encontrava-se na assembleia. Ele a recebeu calorosamente e convidou-a a permanecer em sua tenda enquanto se desse a assembleia; assim ela fez. Mǫrðr falou: "Que tens para contar-me de Hrútr, teu companheiro?" Ela responde: "Só posso bendizê-lo em tudo quanto é de sua responsabilidade." Mǫrðr quedou-se calado. "Que te habita a mente, filha?" diz ele, "pois vejo que queres que ninguém mais o saiba além de mim, e podes crer que te darei a melhor ajuda nessa tua questão." Eles então foram discutir onde nenhuma pessoa ouviria a sua conversa. Mǫrðr então falou para a filha: "Dize-me agora tudo que há entre vós dois, e não deixes que nada se agigante diante dos olhos." "Assim farei," ela diz. "Eu gostaria de me declarar separada de Hrútr, e posso dizer-te qual a maior queixa que lhe tenho. Ele não é capaz de realizar comigo a união matrimonial de modo que eu possa ter com ele satisfação, mas sua natureza é em tudo mais como a dos homens

[179] Podemos ver na passagem a seguir, como a saga apresenta a formulação de um casamento na sociedade islandesa. Se tratando de sagas de família isso é fundamental, pois é pela união de famílias que se configura alianças, conquistas e pactos políticos fundamentais. Logo, para a narrativa deste tipo, explicitar como se formou o contrato de casamento e sua escolha, é fundamental: "E, no dia seguinte, quando os homens caminhavam ao tribunal, viram mulheres postadas diante da tenda onde se alojava a gente de Rangárvellir, as quais estavam bem vestidas. Então Hǫskuldr falou para Hrútr: "Lá está ela agora, Unnr, de quem te falei; e então, qual tua impressão sobre ela?" "A impressão é boa," ele diz, "mas não estou certo de que teremos um convívio venturoso." Em seguida, caminham para o tribunal. Mǫrðr Rabeca pronunciou os procedimentos legais como sempre fazia e retornou à sua tenda. Hǫskuldr se levantou, seguido de Hrútr, e os dois foram até a tenda de Mǫrðr, e entraram na tenda; Mǫrðr estava sentado no fundo da tenda; eles o cumprimentaram. Este se pôs de pé diante deles e tomou a mão de Hǫskuldr, e ele sentou-se ao seu lado. Em seguida conversaram muito, até que Hǫskuldr chegou ao ponto – "que vim tratar de negócios contigo. Hrútr deseja tornar-se teu genro e fazer um acordo para ter tua filha, e eu não desistirei facilmente disso." Mǫrðr respondeu: "Eu sei que tu és um grande chefe, mas teu irmão me é desconhecido." Hǫskuldr falou: "Ele é mais distinto do que eu." Mǫrðr falou: "Deves ter muito a oferecer com ele, porque ela receberá toda a minha herança." "Não é preciso esperar muito para ouvir minha proposta," disse Hǫskuldr; "ele possuirá Kambsnes e Hrútsstaðir e tudo até Þrándargil. Ele também possui um navio mercante em navegações de comércio." Então Hrútr falou para Mǫrðr: "Considera, fazendeiro, que meu irmão há de ter-me superestimado por amor. Mas se desejardes averiguar a questão, eu desejo que façais a oferta." Mǫrðr respondeu: "Já pensei na oferta. Ela terá sessenta centenas, que aumentarão em um terço em tua morada, mas, se tiveres com ela herdeiros, as posses serão repartidas entre vós dois com igualdade." Hrútr falou: "Eu aceito essa oferta, e designemos agora testemunhas." Em seguida, puseram-se de pé e apertaram as mãos, e Mǫrðr prometeu sua filha Unnr a Hrútr, e a festa de núpcias dar-se-ia meio mês depois do meio do verão, no lar de Mǫrðr." (*Brennu-Njáls saga*, II). A situação para o adiamento do casamento e a forma oral de estipulação de acordos: "Não será assim," ele disse, "porque venho trazer-te a notícia da morte de teu irmão Eyvindr, e ele te assinalou como herdeiro na assembleia de Gula, e teus inimigos se apropriarão de tudo, caso não venhas receber o que é teu." "Que fazer agora, irmão? " disse Hrútr; "a situação parece-me complicada, que acabei de arranjar meu casamento." Hǫskuldr falou: "Deves cavalgar para o sul, ao encontro de Mǫrðr, e pede-lhe então que faça novo acordo, e que ela assim permaneça prometida a ti por três invernos. Entrementes, eu cavalgarei para casa e transportarei tuas cargas a bordo do navio." Hrútr falou: "Agora quero que tu pegues para ti farinha e madeira e o que mais te aprouver do carregamento." Hrútr mandou apanhar seus cavalos e cavalgou para o sul, enquanto Hǫskuldr cavalgava para casa, para oeste. (*Brennu-Njáls saga*, II).

> mais viris." "Como isso pode ser?" diz Mǫrðr, "conta mais." Ela responde: "Quando ele se deita comigo, sua carne é tamanha que ele não pode satisfazer-se comigo, e, contudo, nós já tentamos de todos os modos desfrutar um do outro, mas é impossível. Mas, antes de nos separarmos, ele demonstra que sua natureza é normal, como dos outros homens." (*Brennu-Njáls saga*, VII)

A partir de tal ponto o divórcio é requisitado devido a incapacidade do mesmo em "confirmar" o matrimônio, e que como já vimos, é um dos motivos plausíveis para a mulher requisitar o pedido de divórcio de seu marido. Mas, apesar da inserção da ficção mover a narrativa, a disposição que se segue gira em torno de apontar uma série de trâmites legais para a execução desta separação e posteriormente na partilha de bens.

> Certo dia, quando os homens caminhavam até a rocha da lei, Mǫrðr convocou testemunhas e anunciou uma demanda de bens contra Hrútr referente às posses de sua filha, e exigiu novecentos em bens: ele declarou uma solicitação de pagamento e quitação, e estipulou mora de três marcos; anunciou o caso na corte do Quarto em que a acusação teria validade legal; anunciou o caso de modo que todos escutassem na rocha da lei. E, depois que ele se havia pronunciado, Hrútr respondeu: "É mais por ganância e avidez que tu levantas esta contenda referente à tua filha do que por benevolência ou hombridade, mas farei agora alguma oposição, posto que os bens, os quais se encontram em meu poder, tu ainda não tens em tuas mãos. Anuncio, portanto – e que todos que ouvirem aqui na rocha da lei sejam testemunhas – que te desafio a um duelo em ilhota; estará em jogo todo o valor, e eu ainda adicionarei igual quantia de bens de minha parte, e aquele que ao outro derrotar que ganhe as posses. Mas, se não desejares lutar comigo, deverás renunciar a qualquer demanda de bens." (*Brennu-Njáls saga*, VIII)

Mas *Mǫrðr* opta por não lutar, devido ao reconhecimento das habilidades do outro em combate, sabendo que se aceitasse perderia o caso e a vida. Obviamente que a negação lhe trouxe desonra, mas sua escolha foi sábia e a forma de pressão por meios físicos feitos por *Hrútr* lhe trarão um retorno no futuro quando *Gunnarr* entrar na narrativa, pois ele será vítima de sua própria artimanha política, onde evita um julgamento mais formal para um desafio por combate. Além disso, fica clara a importância de se entender pontos trabalhados anteriormente, pois termos como "corte do Quarto", só se faz inteligível quando entendemos a dinâmica de divisão regional de assembleias, que foi aqui apontada como corte.

Mas obviamente que tal caso repercute no distrito (termo referente a região que uma certa assembleia era responsável) e faz com que o cotidiano seja misturado com as decisões políticas feitas pela sociedade, refletindo a tradição de contar histórias e se utilizar delas das mais diversas maneiras. O autor da saga apresenta um desses elementos, trazendo traços do cotidiano para dentro do texto, apresentando para o leitor/ouvinte um conhecimento profundo do que narra e inserindo elementos típicos e de grande identificação para o público:

> Os dois irmãos, Hǫskuldr e Hrútr, cavalgaram para oeste, rumo a Reykjardalr, e se hospedaram em Lundr; lá morava Þjóstólfr, filho de Bjǫrn Porta-Ouro. Chovera muito durante aquele dia, e os homens estavam molhados, e acenderam-se fogueiras longas. O fazendeiro Þjóstólfr estava sentado entre Hǫskuldr e Hrútr, e dois garotos brincavam no chão (eram dois garotos pobres que frequentavam os banquetes de Þjóstólfr) e uma menina também brincava com eles; eles eram muito falantes, pois eram tolos. Um dos dois falou: "Eu serei Mǫrðr e te tomarei a mulher, sob a alegação de que tu não foste capaz de foder com ela." O outro respondeu: "Eu serei Hrútr; declaro que deves abdicar de qualquer demanda de bens, se não ousares lutar comigo." E disseram isso algumas vezes; as pessoas da casa riram muito. Então Hǫskuldr se enfureceu e deu uma varada no garoto que se nomeara Mǫrðr, e a vara acertou-lhe a face, abrindo-lhe a pele. Hǫskuldr falou para o menino: "Vai para fora e não zombes mais de nós." Hrútr falou: "Vem aqui." O garoto assim fez. Hrútr tirou uma pulseira de ouro de seu braço e deu-lha e falou: "Vai-te embora e não atormentes mais ninguém." O garoto foi embora e disse: "Hei de louvar tua magnanimidade sempre doravante." Hrútr recebeu boa fama disso. Em seguida, eles voltaram para casa, no oeste, e aqui se encerra o episódio de Hrútr e Mǫrðr. (*Brennu-Njáls saga*, VIII)

Vemos nesse trecho a forma da fala do garoto, as suas expressões, o estilo mais real e sem pudor de sua fala, acompanhada de risadas pelos presentes, inserido um cenário mais real e típico de uma sociedade que as informações circulavam na base do "boca a boca", chegando aos debates políticos até as brincadeiras de crianças. Aqui também vemos um elemento mais cômico da narrativa, que apesar de ser por muitas vezes bruta, seca e trágica, tende a inserir momentos cômicos para compor ainda mais sua estrutura. Obviamente que tal construção foi pensada pelo autor, aqui fica bem claro seu papel, indo para além de um colecionador de relatos orais, pois após momentos de uma longa tensão e de situações políticas múltiplas, ele escolhe finalizar com um traço cômico, quebrando a narrativa e preparando o leitor/ouvinte para o que se segue, algo pode ser visto em outros momentos:

> Gunnarr despertou na câmara e falou: "Foste ferido, Sámr meu filho, e é provável que esteja destinado que pouco tempo nos separe um do outro." A câmara de Gunnarr era construída só com madeira, com pranchas entrecruzadas do lado externo e com janelas junto à cumeeira cobertas com adufas. Gunnarr dormia no andar superior do salão principal, e também Hallgerðr e sua mãe. Quando eles chegaram, não sabiam se Gunnarr estaria em casa, e ordenaram que um dentre eles fosse até a casa para averiguar como estavam as coisas, enquanto os demais aguardaram sentados no campo. Þorgrímr, o homem do leste, subiu até a câmara; Gunnarr vê um manto vermelho passando pela janela, e golpeia com a alabarda para fora, acertando-lhe a cintura. O homem do leste deixou escapar o escudo e seus pés fraquejaram, e ele despencou do topo da casa, e caminha em seguida até onde Gizurr e os demais estavam sentados no campo. Gizurr observou-o e falou: "Gunnarr está em casa?" Þorgrímr responde: "Ide vós para sabê-lo, mas uma coisa eu soube: que a sua alabarda estava em casa." Em seguida, tombou morto. (*Brennu-Njáls saga*, LXXVII)

Com isso, observamos que a comédia também entra na narrativa, principalmente no trecho acima, sendo que uma grande quantidade de homens busca invadir a casa de *Gunnarr*, mas sem saber se ele estava em casa, mandam uma espécie de batedor para verificar sua

presença e certos pontos da habitação, mas sem esperar encontrar a alabarda de *Gunnarr*, que lhe fere gravemente. O que se esperaria eram brades de ódio e um relato mais detalhado do ocorrido, mas em seu último suspiro ele libera algo trágico, cômico e rancoroso (afinal foi ordenado a ir sozinho e de certa forma encontrar a morte), quando fala: "Gunnarr está em casa?" Þorgrímr responde: "Ide vós para sabê-lo, mas uma coisa eu soube: que a sua alabarda estava em casa." Em seguida, tombou morto.". Obviamente que *Gunnarr* estava lá, afinal somente ele poderia usar sua arma, mas a escolha cômica de optar dizer que pelo menos a alabarda estava, serve como um momento cômico para quebrar a sequência tensa e trágica que veio antes e que virá na narrativa. Em suma, temos uma construção consciente e inteligente por parte do autor.

Mas qual estilo predomina essa narrativa? Em toda a longa narrativa, o drama e o suspense imperam, onde o surgimento de conflitos e suas consequências são os pontos principais. De fato, a *Njáll saga* é uma grande história em torno de conflitos, sejam militares, políticos, territoriais, amorosos, resumindo a saga em um conjunto de conflitos que alteram o núcleo da narrativa, mesmo tendo pontes de ligação de cada parte, onde o avanço da narrativa sempre tem uma ligação com o passado, que ocorre por muitas vezes devido a ligações familiares.

Abaixo, veremos um longo trecho que envolve três capítulos para termos uma noção dessa dinâmica de conflitos, como pode ocorrer por problemas pessoais e mais palpáveis a realidade do sujeito mais comum do século XIII. Além disso, não faremos um recorte de parte a parte da narrativa para análise, deixaremos o texto correr completamente e depois uma análise dividida, com a intenção de trazer para o leitor um pouco da dinâmica de leitura da saga. O trecho segue logo após o ocorrido com *Hrútr*, dando uma quebra um tanto quanto bruta na narrativa, mas ainda tendo ligação com o narrado antes, afinal entrarão com mais destaque novos personagens, incluindo *Hallgerðr* que futuramente será esposa de *Gunnarr* e fará com ele uma vingança típica de sua personalidade, que será um grande fator para sua morte.[180]

---

[180] "Gunnarr até então já ferira oito homens, e matara dois; então Gunnarr recebeu dois ferimentos, e todos os homens contam que ele não estremeceu nem com os ferimentos nem com a morte. Ele falou para Hallgerðr: "Concede-me duas madeixas de tua cabeleira, que minha mãe as trançará para fazer-me uma corda para o arco." "Disso depende algo para ti?" diz ela. "Minha vida depende disso," diz ele, "pois que eles jamais lograrão atacar-me enquanto eu puder fazer uso do arco." "Então é agora," diz ela, "que eu te recordarei daquele tapa, e pouco me importa se tu te poderás defender por mais ou menos tempo." "Cada um tem algo para a sua excelência," diz

Agora há para se contar que Hallgerðr, filha de Hǫskuldr, cresce e torna-se uma mulher de formosíssimo semblante e alta, e por isso ganhou o epíteto Manto-Longo. Tinha a cabeleira tão bela e opulenta que podia envolver-se com ela. Era impetuosa e de temperamento duro. Seu pai de criação chamava-se Þjóstólfr; a linhagem desta era das Ilhas do Sul (*Suðreyjar, As Ilhas Hébridas na Escócia*). Era um homem forte, bom lidador, e já matara muitos homens, sem nunca pagar compensações pelos homicídios. Dizia-se que ele não contribuiu em nada para melhorar o temperamento de Hallgerðr.

Havia um homem de nome Þorvaldr; ele era filho de Ósvífr. Morava em Meðalfellstrǫnd, em Fell; era um homem bem abastado. Possuía as ilhas que se chamam Bjarneyjar; elas ficam dentro de Breiðafjǫrðr; lá ele mantinha reservas de farinha e peixes secos. Þorvaldr era um homem bem forte e cortês, de temperamento um tanto explosivo.

Certa vez, quando pai e filho discutiam sobre onde Þorvaldr poderia procurar por uma esposa, ficou claro que ele julgava existirem poucos partidos compatíveis com ele. Então Ósvífr falou: "Desejas pedir Hallgerðr Manto-Longo, a filha de Hǫskuldr?" "É ela que eu desejo," diz ele. "Não combinareis muito," disse Ósvífr; "ela é uma mulher orgulhosa, ao passo que tu és temperamental e teimoso." "Mas é lá que eu quero procurar," ele diz, "e não adianta tentar dissuadir-me." "Quem corre mais risco és tu," diz Ósvífr.

Depois disso, eles partiram para fazer o pedido de casamento, e chegaram a Hǫskuldsstaðir e foram lá bem recebidos. Imediatamente expuseram os motivos de sua jornada a Hǫskuldr, e anunciaram o pedido de casamento. Hǫskuldr respondeu: "Conheço bem vossas condições, mas não tenho nenhuma intenção de vos ocultar que minha filha possui um temperamento duro. Já quanto à sua aparência e cortesia, podeis ver e julgar por vós mesmos." Þorvaldr respondeu: "Faze uma oferta, pois não deixarei que o temperamento difícil dela seja um obstáculo para nosso acordo." Em seguida discutem o acordo, e Hǫskuldr não consulta sua filha sobre o assunto, pois está determinado a casá-la, e eles chegam a um acordo sobre todo o negócio. Depois Hǫskuldr estendeu a mão e Þorvaldr apertou-a, e ele noivou com Hallgerðr, e cavalgou de volta para casa com isso feito.

Hǫskuldr contou do acordo a Hallgerðr; ela falou: "Agora finalmente certifiquei-me do que há tempos venho suspeitando, de que tu não me amas tanto quanto sempre disseste, uma vez que não julgaste digno que este assunto fosse discutido comigo; e este arranjo não me parece tão notável como me havias prometido;" – e estava nítido que ela se sentia mal casada. Hǫskuldr falou: "Eu não anuo aprovo tanto a este teu orgulho a ponto de deixar que ele se torne um obstáculo para meus negócios, e eu decidirei, e não tu, se nós discordarmos." "É grande a arrogância dos meus parentes," diz ela, "e não é de se espantar que eu tenha um pouco dela" – e afastou-se em seguida.

Ela vai ao encontro de seu pai de criação, Þjóstólfr, e lhe conta o que se decidira, e ela estava abatida. Þjóstólfr falou: "Sê de bom ânimo: serás dada em casamento uma segunda vez, e então serás consultada sobre o acordo; pois em toda parte farei tua vontade, exceto onde teu pai ou Hrútr estiver." E depois disso não falam mais no assunto.

Hǫskuldr preparou a festa e cavalgou para convidar gente, e chega a Hrútsstaðir e chama Hrútr para fora para conversarem; ele saiu, e os dois se puseram a falar, e Hǫskuldr contou-lhe sobre todo o acordo e convidou-o para a festa de casamento, – "e eu gostaria, irmão, que tu não te chateasses por eu não ter falado contigo quando o acordo foi discutido." "Eu teria preferido não estar presente," diz Hrútr, "pois esse acordo não trará ventura a nenhum dos dois, nem a ele nem a ela. Contudo, poderei

---

Gunnarr, "e não te pedirei novamente." Rannveig falou: "Ages pessimamente, e tua infâmia será lembrada por muito tempo." (*Brennu, Njáls saga,* LXXVII)

comparecer à festa, se julgares honroso que eu assim faça." "É claro que assim julgo," disse Hǫskuldr, e cavalgou para casa em seguida. Ósvífr e Þorvaldr também convidaram gente, e os convidados não foram menos do que cem pessoas.

Um homem chamava-se Svanr; ele morava em Bjarnarfjǫrðr, na fazenda chamada Svanshól; ela fica a norte de Steingrímsfjǫrðr. Svanr era muito versado em magia; era tio materno de Hallgerðr; era um homem briguento e de trato difícil. Hallgerðr o convidou para a festa de casamento, e enviou Þjóstólfr para buscá-lo; este partiu, e os dois se entenderam bem de imediato.

Agora as pessoas chegam para a festa, e Hallgerðr permanece sentada no banco lateral. A noiva estava muitíssimo alegre, e Þjóstólfr ia frequentemente falar com ela, e às vezes ele falava com Svanr, e as pessoas lá estranharam muito essa sua conversa. A festa transcorreu bem. Hǫskuldr pagou o dote de Hallgerðr com a melhor prontidão. Em seguida falou para Hrútr: "Devo incluir alguns presentes também?" Hrútr respondeu: "Em breve poderás dissipar teus bens ao bel-prazer por conta de Hallgerðr, por ora deixa que pare por aqui."

Þorvaldr cavalgou para casa na companhia de sua mulher e de Þjóstólfr; ele seguia junto ao cavalo dela, e os dois falavam constantemente. Ósvífr virou-se para seu filho e falou: "Estás contente com teu quinhão? Como foi a conversa entre vós dois?" "Bem," ele diz, "ela só me disse ternuras; e podes ver, como sinal disso, o modo como ela ri a cada palavra." "Não creio ser o riso dela tão bom quanto tu julgas;" diz Ósvífr, "isso, porém, será averiguado em breve." Seguem cavalgando até que chegam a casa. De noite, ela se sentou ao lado do marido, e acomodou Þjóstólfr no assento ao seu lado. Þjóstólfr e Þorvaldr tinham pouco a tratar um com o outro, e trocavam poucas palavras, e assim seguiram as coisas durante o inverno.

Hallgerðr fez grandes provisões para o inverno e foi magnânima, e, não bastasse isso, demandava tudo que os outros tinham na vizinhança, e era pródiga com tudo; e, quando chegou a primavera, as provisões da dispensa escassearam, e faltou tanto farinha quanto peixes secos. Hallgerðr foi ter com Þorvaldr e falou: "Não haverás de quedar-te sentado para sempre, posto que o lar precisa tanto de farinha quanto de peixes secos." Þorvaldr falou: "Eu não abasteci a casa com menos do que de costume, e as provisões sempre duravam até o verão." Hallgerðr falou: "Não me importa que tu e teu pai tenhais passado fome para acumular bens." Então Þorvaldr se enfureceu e acertou-lhe o rosto, de modo que ela sangrou, e em seguida se foi e reuniu os homens do lar, e eles deitaram um esquife à água, e oito homens embarcaram nele e remaram até as ilhas Bjarneyjar; foram lá apanhar sua farinha e peixes secos.

Agora conta-se de Hallgerðr que ela estava sentada fora de casa com semblante abatido. Þjóstólfr se lhe achegou e viu que seu rosto estava machucado, e falou: "Por que estás assim maltratada?" "Þorvaldr é o responsável por isso, o meu marido," disse ela, "e tu não estavas ao meu lado, se é que dás alguma importância a mim." "Eu não sabia," diz ele, "contudo hei de vingar isso." Em seguida afastou-se e foi em direção à praia e lançou no mar um barco de seis remos, e tinha na mão um grande machado, de sua posse, com o cabo enfaixado. Pula a bordo e rema até as ilhas Bjarneyjar. E, quando lá chega, todos os homens estão pescando no mar, exceto Þorvaldr e seus companheiros; ele está a carregar o esquife, enquanto seus homens transportam até ele os mantimentos. Þjóstólfr se aproximou e pulou a bordo do esquife e se pôs a carregá-lo junto com aquele, e falou: "Tu és fraco e inapto para este trabalho." Þorvaldr falou: "Tu te julgas mais apto para isso?" "Em uma coisa havemos de nos contentar que eu sou melhor do que tu," diz Þjóstólfr, "e essa tua mulher está mal casada, e vosso convívio será breve."

Þorvaldr apanhou um espadim que havia ao seu lado e golpeou contra Þjóstólfr. Þjóstólfr tinha o machado apoiado no ombro e retribuiu o golpe, e acertou o braço de Þorvaldr, quebrando-lhe o pulso, e o espadim caiu. Em seguida Þjóstólfr brandiu o

> machado uma segunda vez e com ele feriu a cabeça de Þorvaldr, que teve sua morte no ato. (*Brennu Njáls saga*, IX-XI)

"Agora há para se contar que Hallgerðr, filha de Hǫskuldr, cresce e torna-se uma mulher de formosíssimo semblante e alta, e por isso ganhou o epíteto Manto-Longo. ". De imediato o início do capítulo realiza uma quebra com o ocorrido antes, sendo elemento típico das sagas, assim como apresenta um claro traço de seu aspecto narrativo, ao usar "Agora há para se contar[...]" como uma forma de inserir a dinâmica de transmissão oral e respeitar a construção da narrativa pela tradição oral. *Þjóstólfr* e *Hallgerðr* entram na trama, tendo uma relação de pai de criação e filha[181] sendo o ponto de inserção rápida e direta dos personagens. Vemos que o autor não mergulha de imediato nos traços psicológicos e específicos da personagem, mas apresenta um dinâmica mais generalizante, deixando para que outros pontos fossem revelados ao longo da narrativa, ligando sua moral com aquilo previamente apontado.

Nas sagas de família, a maioria dos personagens não tem um mergulho na sua consciência e psicologia, sendo mais executadores de ações, deixando essa dinâmica de aprofundamento um pouco de lado, mas outros são muitos explorados em seus traços, e características. *Hallgerðr* é um perfeito exemplo de como uma análise de seus desejos e de funcionamento da sua mente é demonstrada na narrativa, de fato o autor buscou usar o conhecimento profundo sobre sua personalidade para gerar expectativas e ações na trama. Podemos ver também a questão de *Valgarðr inn grái*, que mesmo sendo citado apenas sete vezes na trama e com um jogo psicológico raso e sem aprofundamento mais claro, acaba por executar suas ações sempre com uma diretriz de antagonista, parte fundamental da trama e ainda como força da vilania do sangue, afinal ele é pai de *Mǫrðr* que terá junto com seu pai um papel direto/indireto na morte de *Gunnarr*. (ARTHUR, 2012, p. 2)

Após certas apresentações, *Þorvaldr* entra na trama, diretamente em busca de um casamento, obviamente atrás de executar um bom negócio, afinal casamento fazia parte dessa dinâmica, como a narrativa revela adiante. Novamente características rápidas e definitivas são postas aos personagens, revelando o conhecimento de próprios sujeitos da trama sobre a personalidade dos personagens, relegando certos elementos para uma onisciência do autor que

---

[181] Na Islândia havia uma tradição de filhos serem criados por outras pessoas, devido a alianças, interesses outros, afeto, condições financeiras e etc. Logo, aparecem em diversas narrativas o elemento do pai de criação ou filho de criação, que representa que o alguém foi criado por um sujeito que não era "biologicamente" seu pai. Isso é algo muito importante, pois se acreditava que um quarto do caráter da pessoa era moldado pela criação, e isso fica bem latente no caso de *Hallgerðr*, quando vemos a sua compatibilidade de temperamentos.

se apresenta deslocado do tempo narrado: "[...] ela é uma mulher orgulhosa, ao passo que tu és temperamental e teimoso. " "Mas é lá que eu quero procurar, " ele diz, "e não adianta tentar dissuadir-me. " "Quem corre mais risco és tu, " diz Ósvífr.".

Após o acordo de casamento, vemos como o autor coloca um aprofundamento dos traços da relação entre *Þjóstólfr* e *Hallgerðr*, pois apresenta a relação de amor e fidelidade que o pai de criação tinha para com sua filha, demonstrando que seria capaz de executar, quando possível, suas vontades, mesmo sabendo que não pode impor sua vontade sobre o pai e o tio dela. Esse ponto é chave para vermos um pouco da condição mental de *Þjóstólfr* e um prelúdio do que ele fará por sua filha de criação.

A presença de *Svanr* e sua habilidade mágica será algo fundamental, novamente inserindo elementos de ficção latente como engrenagens da narrativa. Após *Þjóstólfr* cometer o assassinato ele irá se esconder junto com *Svanr,* que usará de suas habilidades mágicas para proteger e salvar o pai de criação de *Hallgerðr:*

> Agora há para se contar que os companheiros de Þorvaldr aguardaram até que barcos acostassem à ilha. Eles contaram sobre o homicídio de Þorvaldr e pediram um barco para voltarem a terra; isso lhes foi concedido imediatamente, e remaram para o interior do fiorde até Reykjanes e encontraram Ósvífr e lhe relataram as notícias. Ele falou: "Escolhas más trazem resultados maus; e agora eu vejo como tudo aconteceu. Hallgerðr deve ter enviado Þjóstólfr até Bjarnarfjǫrðr, enquanto ela própria se foi cavalgando de volta para a casa do pai. Nós agora reuniremos homens para apanhá-lo lá no norte." Assim fizeram, e percorreram a região convocando homens para a expedição, e conseguiram reunir uma boa tropa e cavalgaram até Steinsgrímsfjǫrðr e até Ljótardalr, e de lá seguiram até Selárdalr e então até Bassastaðir e de lá passaram pelo desfiladeiro até Bjarnarfǫrðr.
> Agora Svanr tomou a palavra, e deu um grande bocejo: "Agora as *flygja*[182] de Ósvífr vêm nos visitar. " Então Þjóstólfr se pôs de pé num sobressalto e apanhou seu machado. Svanr falou: "Vem comigo até lá fora; não será preciso muito. " Em seguida saíram ambos. Svanr pegou uma pele de bode e envolveu-a em sua cabeça e pronunciou:
>
> *Faça-se névoa,*
> *faça-se assombro,*
> *e perdição a todos*
> *que vêm no teu encalço*
>
> Agora há para se contar que Ósvífr cavalgava através do desfiladeiro junto com seus homens; então uma densa neblina os envolveu. Ósvífr falou: "Deve ser Svanr quem causou isso, e seria bom que a isso não se seguisse nenhum outro mal." E, pouco

[182] As "*fylgja"* (literalmente "alguém que acompanha"- ou *fetch* -, visto que são espíritos próximos e ligados a famílias ou sujeitos. Pode ser visto na *Vatnsdœla saga*, 36) e as valquírias (*Herjans dísir*). Tem uma forte ligação com as *dísir,* que são grandes entidades espirituais femininas que protegem famílias, propriedades e até indivíduos, possuindo (HREISSON, 1997, p. 408-409) (SIMEK, 1993, p. 61). *Njáll,* consegue ver as ditas companhias (termo usado nas traduções) e como elas podem revelar destino dos sujeitos e de famílias. Essas companhias são sempre presentes e acompanham os sujeitos carregando em si o reflexo dos sujeitos que tem relação. (FERNANDES, 2015, p. 46-47)

> depois, uma densa caligem lhes cobriu as vistas, de modo que não enxergavam nada, e tombaram então das cavalgaduras e perderam seus cavalos, enquanto eles próprios caminhavam no pântano, e alguns acabaram na floresta, e assim seguiram até se machucarem; eles perderam suas armas. Então Ósvífr falou: "Se eu encontrasse meus cavalos e minhas armas, tomaria o caminho de volta." E, tendo ele dito isso, puderam enxergar um pouco e encontraram seus cavalos e suas armas. Então muitos fizeram exortações para que se retomasse a investida, e isso foi feito, e imediatamente acometeu-lhes o mesmo assombro. E isso se deu três vezes. Então Ósvífr falou: "Ainda que a jornada não tenha sido boa, retornaremos agora. Devemos ora buscar uma alternativa alhures, e o que me parece agora mais razoável a fazer é ir ter com Hǫskuldr e pedir-lhe compensação pela morte de meu filho, pois lá, onde há pessoas honrosas, pode-se esperar encontrar tratamento honroso." (*Brennu-Njáls saga*, XII, grifo e nota nossa)

Observamos que o uso mágico como uma forma de fuga é posto como desonroso, uma antevisão do autor cristão em já inserir os usos da mágica pagã como causadoras de *maleficia,* sendo postas, em sua maioria, na trama como causadoras de problemas e/ou aliados daqueles que executam a posição de antagonistas na trama. Logo, essa inserção de elemento ficcional insere uma atenção e dinâmica para o leitor/ouvinte, fazendo uma ligação clara com o aparecimento de *Svanr* em uma parte prévia da narrativa.[183]

---

[183] "O mundo nórdico, assim como em outras regiões e períodos, conheceu diversas manifestações de práticas mágicas. Tanto utilizadas para fins domésticos, a exemplo damagia amorosa e intentos maléficos, como em rituais de caráter coletivo (incluindo profecias), a magia nórdica ao mesmo tempo esteve vinculada tanto à religiosidade pública quanto à privada (Langer 2005: 55-82). Aqui definimos magia enquanto um conjunto de práticas, técnicas e instrumentos utilizados por determinadas pessoas para controlar fenômenos da natureza e do próprio ser humano, adequando-se geralmente nas categorias do sobrenatural, do invisível e do oculto. Assim, estas manifestações culturais, na realidade, estariam vinculadas também a certas concepções sobre vida, morte, cosmos, humanidade, divindades, etc., não sendo possível separar rigidamente de outras esferas do imaginário social, como a mitologia e a religião tradicional (pública eou institucional): "todo sistema religioso funciona em conjunto, ou não funciona" (Nogueira 2004: 23). O fato de certos aspectos da religião terem mais status que a magia em geral (Ankarloo & Clark 2004: 12), se aplica ao caso da Escandinávia dos tempos vikings, assim como algumas diferenças de estrutura como na Grécia clássica (nareligião prepondera o sacrifício, o ritual e a oração, enquanto a magia utiliza procedimentos especiais para coerção e ameaças) (Luck 2004: 106). " (LANGER, 2015, p. 11-12). Além disso, devemos deixar claro que para o pagão não havia uma separação entre magia e religião, essas conceituações não eram compreendidas como entendemos e vista de formas separadas, portanto, "práticas mágicas" fazia parte da dinâmica religiosa e da religiosidade dos sujeitos. Ainda devemos por em destaque, a forma geral que as sagas interpretam esses elementos: "Especificamente, com relação ao tratamento da feitiçaria no contexto dacomposição das sagas, geralmente esta é considerada como pertencente ao paganismoantigo. Em alguns casos, existe uma oposição entre a magia dos pagãos e a magia doscristãos (como as que envolvem operações para alterar o clima), mas trata-se neste casode um referencial moral e ético do cristianismo presente nas sagas dos bispos (Byskupasögur) e nas sagas de famílias [...] as técnicas operatórias sãoas mesmas, mudando apenas o sentido da ação pelos agentes executores (a exemplo da Guðmundar saga, onde os elementos mágicos existentes no folclore foram incorporadosà tradição cristã: atributos do deus Óðinn e das feiticeiras pagãs foram transferidos para Deus e os bispos santos, McCreesh (2006: 11). Assim, a hagiografia escandinava érepleta de elementos sobrenaturais, principalmente os poderes dos santos, mas para aideologia cristã e referencial teológico haveria uma distinção entre milagre (originado por Deus) e magia (causada pelo demônio), enquanto que no paganismo original nãohaveria esta distinção (Egilsdóttir 2006: 2; Mitchell 2006: 3) – novamente, voltamos aosreferenciais de moral e ética. " (LANGER, 2015, p. 17). Observamos, que dentro de uma construção geral das sagas de família, a dinâmica negativa e julgadora sobre a magia acaba sendo pouco julgada como maléfica em um sentido mais claro, mas em um sentido mais profundo, elementos de condenação podem ser observados, portanto não podemos concordar totalmente que esses elementos eram poucos considerados como maléficos, pois em sua descontrução, há muitos traços nesse sentido. Portanto podemos

Outro ponto, que podemos observar é a constante repetição do termo "Agora há para se contar", para isso devemos observar o comum das sagas em usar de uma linguagem de repetição:

> Outros aspectos que, a princípio, contrariam as normas mais correntes de escrita não-marcada na língua-alvo são as orações iniciadas por conjunções e as repetições, em espaços curtos do texto, da mesma palavra. Várias orações são iniciadas por conjunção:
> Ok þá er váraði, átti Hrútr fǫr í Vestfjǫrðu (...). (in: Sveinsson, 1954: 22)
> E quando chegou a primavera, Hrútr teve de ir a Vestfirðir (...)
>
> En á því skipi, er fyrst fór, stóð maðr við siglu (...). (p. 203)
> Mas no navio que ia à frente, postava-se um homem junto ao mastro (...)
>
> Dentro de um espaço curto de texto, a mesma palavra é repetida. Aqui, a palavra *búð* (tenda) é reiterada quatro vezes:
> Mǫrðr gígja mælti lǫgskil at vanða sínum ok gekk heim til búðar sinnar. Hǫskuldr stóð upp ok Hrútr ok gengu til búðar Marðar ok inn í búðina; Mǫrðr sat í innanverðri búðinni; þeir kvǫddu hann. (in: Sveinsson, 1954: 8)
> Mǫrðr Rabeca pronunciou os procedimentos legais como sempre fazia e retornou à sua tenda. Hǫskuldr se levantou, seguido de Hrútr, e os dois foram até a tenda de Mǫrðr, e entraram na tenda; Mǫrðr estava sentado no fundo da tenda; eles o cumprimentaram. (MOOSBURGER, 2014, p. 397-398)

Essa composição de repetições faz parte do que chamamos de a *letra*[184] da saga, ou seja, quais os elementos de sua narrativa e como acontece sua construção, algo que intentamos demonstrar nesse tópico ao apresentar como se constrói o texto e os traços de sua narrativa e as complexidades de elementos que o autor insere para ter uma força ainda maior de seu escrito. Saindo da nossa digressão, vemos que o casamento entre *Þorvaldr* e *Hallgerðr* vai de mal a pior, tendo alguns problemas com o passar do inverno.

O ponto alto de declínio da relação acontece quando "Þorvaldr se enfureceu e acertou-lhe o rosto", algo que se repete com o segundo e o terceiro marido dela, sendo um símbolo da tragédia, pois aqueles que lhe agridem acabam por morrer nas suas tramas ou atos.[185] Este

---

afirmar que nas sagas de família são poucas as considerações latentes sobre mágia como prática maléfica, deixando muitos elementos entre as linhas, como no caso de *Svarnr.* (OGILVIE; PÁLSON 2006, p. 3)

[184] "Definir a letra, conforme compreendo, é identificar, na tessitura da obra original, características lexicais e sintáticas que, sendo condicionadas ou não pela língua-fonte, compõem o texto literário enquanto tal e são seus traços indeléveis." (MOOSBURGER, 2014, p. 393)

[185] "Hallgerðr estava sentada fora de casa, e o tempo estava bom. Glúmr se lhe achegou e falou: "Eu e Þjóstólfr tivemos uma discussão ruim, e continuaremos morando juntos por pouco tempo," – e contou tudo que se dera entre eles. Hallgerðr então se pronuncia em favor de Þjóstólfr, e os dois têm uma grande discussão. Glúmr lhe dá um tapa e fala: "Não alterco mais contigo;" – e se vai. Ela o amava muito e não conseguiu conter-se, e chorou copiosamente. Þjóstólfr se lhe achegou e falou: "Foste machucada, e isso não devia ocorrer mais vezes." "Tu não tens de vingar isso," ela diz, "e não te intrometerás no que ocorre entre nós dois." Ele se afastou, e sorriu." (*Brennu-Njáls saga*, XVI). Após esse ocorrido, *Þjóstólfr* acaba por matar *Glúmr*, pois não poderia ver a agressão em sua filha de criação. De fato, o temperamento de ambos e seu sentimento mutuo acabam por gerar as mortes dos dois primeiros maridos de Hallgerðr. Mas esse assassinato não fica limpo, e prevendo que outros problemas poderiam ocorrer, um fim de sangue ocorre para ele: ""Eu te anuncio o homicídio de Glúmr," diz Þjóstólfr.

tapa acaba fazendo com que *Þjóstólfr* revele mais fortemente sua devoção por sua filha de criação, assim como seu amor e por ela executa o assassinato de *Þorvaldr* sem pensar de imediato nas consequências que isso traria.

A partir desse ponto a trama muda para o aspecto da resolução deste conflito, que acima vimos, que devido a uma fuga mágica teve que ser buscado através de uma compensação, já que *Þjóstólfr* não pode ser pegue por aqueles que intentavam ser seus captores e vingar-se. Infelizmente, o espaço não permite adentrar na continuação da história[186], pois a trama vai se ligando e aumentando, prendendo o leitor/ouvinte, mas revelando a grande complicação que ocorre pelas disputas e vinganças na sociedade, algo que será fundamental para analisarmos o uso da ética cristã como salvadora em detrimento da ética pagã.

Buscamos elencar um pouco do sentimento de ler a fonte e trazer uma aproximação para o leitor, pois é conceito chave da História Cultural o elemento da *sensibilidade,* que deve

---

"Quem é o responsável?" diz Hrútr. "Eu o matei," diz Þjóstólfr. "Por que cavalgaste até aqui?" diz Hrútr. "Hallgerðr enviou-me para ti," diz Þjóstólfr. "Então ela não é responsável por isso," diz Hrútr, e brandiu a espada. Þjóstólfr percebe isso e não perde tempo, e no ato golpeia contra Hrútr. Hrútr esquivou-se do golpe rapidamente e acertou com a mão esquerda na face do machado com tanta velocidade que o machado caiu da mão de Þjóstólfr. Hrútr golpeou com a espada, que tinha na mão direita, a perna de Þjóstólfr, acima do joelho, de modo que ela não foi decepada por pouco, e pulou sobre ele no mesmo instante e derrubou-o com força. Hrútr então golpeou Þjóstólfr na cabeça, e desfechou-lhe assim a chaga mortal. Þjóstólfr tombou para trás. Então saíram de casa os homens do lar de Hrútr e viram os sinais da façanha. Hrútr mandou levarem Þjóstólfr para longe e ocultarem seu cadáver. Em seguida Hrútr se foi ao encontro de Hǫskuldr e anunciou-lhe o homicídio de Glúmr e então de Þjóstólfr. Ele considerou uma grande perda a morte de Glúmr, mas agradeceu-lhe pela morte de Þjóstólfr." (*Brennu-Njáls saga*, XVII)

[186] Para este encerrar esse arco de análise e apresenta a solução que a narrativa realiza para a questão do assassinato, podemos ver o seguinte trecho: "De lá cavalgaram até os Vales de Breiðafjǫrðr, e não há nada para se contar antes de eles chegarem a Hǫskuldsstaðir. Hrútr acabara de chegar lá de Hrútsstaðir. Ósvífr chamou Hǫskuldr e Hrútr para fora; ambos saíram de casa e cumprimentaram Ósvífr, e em seguida puseram-se a conversar. Ele disse que partira em busca de Þjóstólfr, mas não o encontrara. Hǫskuldr disse que ele teria ido a Svanshól, no norte; – "e não é dado a qualquer um poder ir apanhá-lo lá." "Por isso vim para cá," disse Ósvífr, "pois desejo pedir-te compensação por meu filho." Hǫskuldr respondeu: "Eu não matei teu filho, nem mandei matá-lo, contudo, tens uma justificativa por buscares em alguma parte." Hrútr falou: "É próximo, irmão, o nariz do olho, e é necessário acabar com boatos ruins e pagar-lhe a compensação pelo filho e assim reparar as condições da tua filha, porque a única escolha é acabar com isso, pois quanto menos for dito sobre o assunto, melhor." Hǫskuldr falou: "Desejas tu, então, tratar do caso?" "Sim, desejo," diz Hrútr, "e não hei de escudar-te na contenda, porque, para falar a verdade, foi a tua filha quem mandou matá-lo." Então Hǫskuldr sentou-se, vermelho como sangue, e permaneceu quieto por um tempo. Em seguida, pôs-se de pé e falou para Ósvífr: "Aperta a minha mão então e com isso confirma que renuncias à contenda." Ósvífr se pôs de pé e falou: "Não se trata de um acordo em termos iguais quando é teu irmão quem advoga; não obstante, tu, Hrútr, falaste tão bem, que tenho boa fé em ti nesta questão." Em seguida, ele apertou a mão de Hǫskuldr, e concordaram que Hrútr seria responsável por tratar do caso e encerrá-lo antes que Ósvífr partisse. Em seguida, Hrútr arbitrou a compensação e anunciou-a: "Pelo homicídio de Þorvaldr decreto que sejam pagas duas centenas de prata," – isso era considerado então um bom preço por um homem – "e deves pagar-lhe imediatamente e com presteza, irmão." Assim fez Hǫskuldr. Então Hrútr falou para Ósvífr: "Eu desejo dar-te um bom manto que adquiri no exterior." Ele lhe agradeceu o presente e satisfez-se bem com o desfecho do caso, e foi para casa." (*Brennu-Njáls saga*, XII)

ser pensada para além da relação historiador e fonte, mas também da relação historiador e a pesquisa, deve ser papel do historiador intentar transportar uma noção de sua sensibilidade para com a fonte para o leitor que se debruça em sua pesquisa (ERTZOGUE; PARENTE, 2006). Por fim, após o que foi apontado acima, levantamos uma outra questão: Quais outros elementos compõe a *letra* desta saga e outras do gênero, quais os traços de sua narrativa e sua construção?

Veremos a seguir alguns elementos que formulam as estruturações básicas de outras sagas de islandeses, e que contém muito na saga de *Njáll:*

> As sagas de islandeses apresentam algumas características textuais que saltam aos olhos: sendo textos narrativos em prosa vernácula, cultivados e elaborados numa tradição letrada, por um lado, mas com traços que podem apontar para uma tradição oral, por outro, elas apresentam uma série de elementos formais que, a princípio, tendemos a rejeitar na língua de chegada. Orações curtas, com predomínio de coordenadas:
> Hrútr helt aptr of haustit ok hefir fengit of fjár ok fór þegar á fund konungs ok hafði af honum góðar viðtǫkur. (in: Sveinsson, 1954: 19)
> (Hrútr retornou no outono e obtivera muitas riquezas e foi imediatamente ao encontro do rei e obteve dele boa recepção.) (MOOSBURGER, 2014, p. 395)

Observamos que a rigidez reside em construir uma velocidade e simplicidade da obra, sua estrutura dessa forma configura uma objetividade no autor, que apresenta em sua linguagem frases definidoras que delimitam a ação e concluem uma parcela narrada de forma bem objetiva. A tradução para o português é de fato um desafio tremendo, pois o islandês, tanto o medieval como o moderno trazem diferenças complicadas de se trabalhar, assim como termos e palavras que não existem para nós e/ou estruturas com nomes específicos que para nós pode ser algo inexistente.

> Pode-se muito bem argumentar que a língua islandesa permite menos a hipotaxe, pois orações participiais (reduzidas de gerúndio) não são comuns na gramática islandesa medieval (e nem na moderna) e o pronome relativo *er* não é declinável (não existe, como em português, um pronome relativo declinável como *o qual, a qual, os quais*). A língua islandesa é, por natureza, mais paratática[187] do que o português, e isso pode

[187]"Em alguns estudos (e.g., Said Ali 1931, Bechara 1999, Fiengo & May 1994) são destacados dois procedimentos fundamentais de formação de frases complexas, a parataxe, identificada com a coordenação, que consiste em ordenar ao lado umas das outras orações sem estabelecer um nexo de dependência entre elas (do grego, para(παρα) = ao lado de e taxe(ταξη) = ordenação) - e a hipotaxe, ou subordinação - que ordena duas orações, estabelecendo a dependência de uma relativamente à outra ou a um dos seus elementos (do grego, hipo(υπο) = posição inferior e taxe(ταξη) = ordenação). Entendendo por não-dependência a autonomia funcional relativamente à estrutura argumental de um predicador e às relações gramaticais desempenhadas na frase complexa (sujeito, complemento e adjunto), os exemplos em (1) e (2), respectivamente de coordenação sindética e assindética, são ilustrativos de parataxe. Pelo contrário, as subordinadas em (3) e (4) são uma instância de hipotaxe: com efeito as frases iniciadas pelos conectores que e embora funcionam, respectivamente, como argumento do verbo propor, com a função de complemento, e como adjunto da frase subordinante, ela recusou a oferta. (1) ofereceram-lhe férias no Brasil e ela recusou a oferta! (2) Os assaltantes entraram na loja, amordaçaram o dono, destruíram a caixa registadora, levaram todo o dinheiro existente. (3) A empresa propôs

> ser constatado mesmo em grandes estilistas modernos, como Halldór Laxness. (MOOSBURGER, 2014, p. 395, nota nossa)

Vemos que o emprego de frases mais objetivas e curtas, sendo aplicadores de uma parataxe mais comum do que a nossa língua portuguesa. Portanto, ao realizar qualquer tradução se deve tentar manter uma linguagem natural da obra, como também modelar a leitura para que sua fruição no idioma de origem também permaneça e no que será traduzido. Portanto, o tradutor pode se encontrar por muitas vezes em uma berlinda sobre realizar uma tradução e seu estilo. Nesse caso, ao selecionarmos cada passagem, buscamos ponderar sobre as traduções e dialogar com outras edições que já citamos e com o nórdico antigo, apesar de termos certeza do nível acadêmico da tradução em português por nós utilizada.[188]

Um outro elemento típico das sagas de islandeses, e que causam grandes confusões para um leitor desatento e com pouco domínio sobre a língua reside nas mudanças dos tempos verbais, pois as passagens mudam, sendo alteradas de maneira abrupta entre o presente e o passado, e logo retornam para o outro tempo, fazendo um jogo constante entre os dois tempos, permitindo vermos isso em múltiplas frases destoantes, como também dentro de uma mesma oração, produzindo uma enorme confusão, se a leitura for desatenta. (MOOSBURGER, 2014, p. 396-397)

> Hallgerðr varð fegin Gunnari, er hann kom heim, en móðir hans lagði fátt til. Gunnarr sitr nú heima þetta haust ok vetrinn ok hafði ekki mart manna um sik. Líðr nú vetr ór garði. (in: Sveinsson, 1954: 183)
> (Hallgerðr alegrou-se ao ver Gunnarr retornando à casa, mas a mãe dele permaneceu reticente. Gunnarr permanece agora em casa neste verão e inverno e não tinha muitos homens à sua volta. Passa agora o inverno.) (MOOSBURGER, 2014, p. 396-397)

Podemos ver o trecho acima a presença dessas mudanças, do "alegrou-se" para o "permaneceu", "Permanece", "Tinha", "Passa". Logo, "Se pensarmos no ritmo da narrativa e na tensão peculiar que as constantes alternâncias de tempo verbal geram, podemos ver que, a

---

que ela fizesse umas férias no Brasil (4) Embora lhe tenham oferecido férias no Brasil, ela recusou a oferta. ". Ver: MATOS, Gabriela. Parataxe: coordenação e justaposição - evidência a partir da elipse In: Duarte & Leiria, (orgs). **Actas do XX Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística**, 2005. Lisboa: APL, pp. 687-699.

[188] "Justamente os elementos peculiares da tessitura original *que dão à obra sua feição*, ainda que condicionados pela natureza linguística original, são aqueles que recebem atenção especial no presente discurso sobre o processo tradutório, pois me forçaram, às vezes, a procurar soluções estilísticas pouco ortodoxas. O objetivo não é ferir as normas do português, mas sim, mediante o contato com o texto estrangeiro, buscar recursos da língua-alvo que possam servir à manifestação daquela dicção, daquela *textualidade*. No caso deste projeto tradutório, isso serve também para uma manifestação da historicidade do texto. A experiência de uma leitura fruidora das sagas em islandês revela que essa constante parataxe compõe um ritmo peculiar e confere uma dinâmica à sucessão de eventos. Em especial, a fruição auditiva da saga confirma essa dinâmica. Ela é apenas uma manifestação em nível microestrutural de uma feição macroestrutural da obra[...]" (MOOSBURGER, 2014, p. 396)

despeito de ser este traço, a princípio, subordinado à natureza da língua-fonte, ele é literariamente funcional. ” (MOOSBURGER, 2014, p. 397)

> A minha interpretação para as alternâncias de tempo verbal é esta: existem dois tempos concorrentes no texto, o tempo de ação referido como algo passado e o tempo da enunciação. A alternância entre esses dois tempos gera no receptor uma fusão entre esses dois tempos. Isso deve ser pensado em função da ideia de um texto originalmente vocalizado.
> Vésteinn Ólason (1998: 112) observa que, nas sagas de islandeses, “por regra a ordem das palavras e a sintaxe são relativamente descomplicadas e lembram a fala cotidiana.” Sobre a oscilação entre presente e pretérito, Ólason observa que “os autores exploram o presente dramático e o modo histórico”, sendo “ainda uma característica comum na narrativa islandesa moderna.” (MOOSBURGER, 2014, p. 397)

Observamos novamente, a partir dessa premissa que a própria composição das sagas de islandeses vem no sentido ainda mais claro de serem transmitidas, sua forma de construção e composição giram em torno disso, com o autor usando de seu tempo e do tempo da narrativa, permitindo se construir um texto que possa atingir o primeiro nível de publicação (CHARTIER, 2003) e corresponder para com a sociedade que é herdeira. Logo, literatura vernácula em uma língua local – dita língua vulgar -, também carrega a fala cotidiana, demonstrando que as sagas de família são feitas para um uso e circulação na sociedade, para uma energia social.

> Em geral, as sagas islandesas, e todas as sagas de islandeses (*Íslendingasögur*), são elaboradas dentro de uma tradição letrada. Porém, essa tradição letrada é vernácula (em oposição ao letramento latino, submetido a outras normas de redação), em que a língua escrita ainda está em processo de fixação e traços de oralidade invadem o texto escrito. Alguns aspectos mais gerais do contexto literário vernáculo medieval podem ser levados em consideração se pensarmos que havia uma língua culta em que se escrevia dentro de regras clássicas, e as línguas vernáculas eram espaços em que gêneros de origem oral eram experimentados; textos em vernáculo não eram submetidos às mesmas normas de dicção e ao mesmo regramento retórico. (MOOSBURGER, 2014, p. 398)

> A florescência, desde os séculos XII e XIII, das línguas vulgares de modo algum significa o estancamento ou retrocesso da literatura latina. Os séculos XII e XIII até valem como ponto culminante na poesia e na ciência latinas. (...) O homem comum sabe, como o instruído, que há duas línguas: a do povo e a dos letrados (*clerici, litterati*). A língua dos letrados, o latim, chamava-se também *grammatica* e passava no conceito de Dante – como já para o romano Varrão – como língua artificial, imutável, inventada por sábios. (CURTIUS, 1957, p. 27 *apud* MOOSBURGER, 2014, p. 398-399)

O que podemos observar é que a utilização da língua vulgar muda os regimentos de composição de escrita de um letramento latino clássico, fazendo com que haja traços de fixação da tradição oral, tendo uma diferenciação absurda da língua culta que se poderia aprender nas escolas da ilha, com a praticada cotidianamente, que como já vimos, demorará algum período para adquirir sua gramática, como um esforço de aproximação dessa tradição

mais letrada com os usos da língua vulgar, sendo um claro produto dessa relação. Logo, podemos dividir em um momento de aproximação desse letramento para com a língua vulgar, tornando ainda mais único o gênero trabalhado, e um outro momento em que a gramática de língua vulgar floresce, como um produto claro dessa relação.

Quando pensamos em um dinâmica mais ampla, sobre o uso da língua vulgar na literatura medieval, nós podemos ver claramente que os sujeitos produtores dos textos passaram por um claro letramento e estudo de normatização, mas a aproximação por uma língua cotidiana em fase de "construção" se funde com seu texto, fazendo-o sair das normas e regras que ficariam evidentes se a construção de seu texto fosse em latim. Obviamente que vimos os motivos de se usar língua vernácula em nossa análise e fonte, mas esses usos em outras localidades do medievo são problemáticas frutíferas, assim como na Islândia que apontamos levemente.

> Documentos vernáculos medievais confrontam o leitor moderno com idiossincrasias e incoerências, com lacunas no texto, com anomalias de gramática, uso de escrita e estrutura de texto. No *corpus* francês antigo, por exemplo, fronteiras de palavras e ortografia são inconsistentes; marcação de casos é idiossincrática e obviamente não mais funcional; usos de tempo parecem desafiar a lógica gramatical, com alternâncias discordantes entre passado e presente; sentenças frequentemente são apenas enfileiradas, com pouco ou nenhum tecido conectivo (subordinadores e coordenadores) para articular as junções; a cronologia narrativa pode ser ilógica, exibindo grandes lacunas temporais em prolepses bem como repetições conspícuas do mesmo evento.(FLEISCHMANN, 1990, p. 21)[189]

Com base no que vimos acima, entramos claramente em uma dinâmica de forte energia social, pois "nada melhor" que um texto em língua vulgar para permitir que a sociedade possa trabalhar sobre ele e fazer uma circulação se alterar, permitindo que o leitor/ouvinte tenha papel definidor para com a obra e o mundo escrito. Essa premissa permite uma mais forte aproximação com o "público", pois a obra não marca o leitor como cera mole (CHARTIER, 1990), é necessário que a obra tenha força para marcar o leitor e se aproximar da língua vernácula ao falar de temas familiares é fundamental para isso.

> A história da literatura é um processo de recepção e produção estética que se realiza na atualização dos textos literários por parte do leitor que os recebe, do escritor, que se faz novamente produtor, e do crítico, que sobre eles reflete. (JAUSS, 1994, p. 25)

---

[189] "Medieval vernacular documents confront the modern reader with idiosyncrasies and incoherences, with gaps in the text, with anomalies of grammar, script usage, and text structure. In the Old French corpus, for example, word boundaries and orthography are inconsistent; case marking is idiosyncratic and obviously no longer functional; tense usage seems to defy grammatical logic, with jarring alternations between the past and the present; clauses are often simply strung together, with little or no formal "connective tissue" (subordinators and coordinators) to articulate the junctures; narrative chronology can be illogical, showing major temporal gaps and prolepses as well as conspicuous repetitions of the same events."

Portanto, vemos de vez um cenário de cultura escrita evidente, sendo que tudo circula e move as peças de produção em consumo. Vemos a conjuntura do mundo escrito do século XIII da Islândia, um momento único de produção de literatura vernácula em toda a Europa medieval, seja a ocidental como também a oriental.

Entendendo melhor essas construções da *Brennu-Njáls saga* e os elementos da narrativa que podemos avançar para o que tange o enredo e direcionarmos para o próximo tópico, onde focaremos mais fortemente em torno de dez capítulos da narrativa, por isso precisamos situar o contexto geral da obra e demonstrar para o leitor a grande trama e suas fases. Dividimos em sete partes, mas puramente com uma intenção didática mais geral, e de acordo com a nossa visão, obviamente que poderíamos traçar outros arcos maiores nesta divisão, assim como compor arcos de narrativas menores que ocorrem por quase uma variedade de vezes na trama.

Propomos a seguinte divisão, tendo a numeração dos capítulos com base em edições modernas, usando especificamente a tradução em português, no intento de facilitar a apreciação do leitor: Primeira Parte – Do início da narrativa e as questões entre *Hrútr* e *Hallgerðr* (cap. I-XVIII); Segunda Parte – Aparecimento de *Gunnarr* e seus conflitos (cap. XVIV –LXXIV); Terceira Parte – Proscrição de *Gunnarr* e a sua morte (cap. LXXV-LXXXI); Quarta Parte – O destino de *Njáll* e seus familiares e a formação da Quinta corte (cap. LXXXII – XCIX); Quinta Parte – A cristianização da Islândia (cap. C – CVII); Sexta Parte – A nova Islândia e o incêndio contra *Njáll*. (cap. CVIII- CXXX); Sétima Parte – A vingança de *Kári Sölmundarson* e a redenção cristã (CXXXI – CLIX).

Na primeira parte temos um jogo de conflitos fortes, muitos deles ocasionados pelos casamentos de *Hallgerðr,* assim como toda uma demonstração em torno de consulta de casamentos, regras jurídicas de compensação e separação. Temos a apresentação de personagens que ficaram presentes em toda a trama, assim como outros que terão influência para mover a narrativa, como *Unnr* que será fundamental para a entrada de *Gunnarr* e *Njáll* nas tramas políticas deste núcleo de personagens o que futuramente permitirá o casamento entre *Gunnarr* e *Hallgerðr,* visto que seu encontro se deu em momento de assembleia (Ver Figura 25).

Figura 25 - Gunnarr e Hallgerðr se encontrando na assembleia (Alþing). Ilustração "Vore fædres liv", 1898.

Fonte:https://en.wikipedia.org/wiki/Gunnar_H%C3%A1mundarson#/media/File:Njal_saga_Gunnar_Hallgerdr.jpg

A partir desse momento a saga nos apresenta os dois personagens principais da trama, *Njáll* e *Gunnar,* tendo cada um deles uma apresentação ímpar e elogiosa sobre suas figuras:

> Um homem chamava-se Gunnarr; ele era parente de Unnr. Sua mãe se chamava Rannveig, e era filha de Sigfúss, filho de Sighvatr o Vermelho; este fora morto em Sandhólaferja. O pai de Gunnarr se chamava Hámundr e era filho de Gunnarr, filho de Baugr; o nome Gunnarsholt está relacionado com esse Gunnarr. A mãe de Hámundr se chamou Hrafnhildr; ela foi filha de Stórólfr, filho de Hoeingr. Stórólfr

> foi irmão do recitador da lei Hrafn; filho de Stórólfr foi Ormr, o Forte. Gunnarr Hámundarson morava em Hlíðarendi, em Fljótshlíð. Era um homem de alta estatura e forte, o melhor lidador; golpeava com ambas as mãos e atirava, se quisesse, e manejava a espada com tanta velocidade que parecia brandir três ao mesmo tempo. Era o melhor atirador de arco, e acertava tudo em que mirasse; pulava mais do que sua própria altura, com armadura completa, e não menos para trás do que para frente; podia nadar como uma foca, e não havia certame em que alguém pudesse competir com ele, e já foi dito que não houve seu igual. Era belo na aparência e de cor clara, de nariz reto e um pouco empinado na ponta, tinha olhos azuis e penetrantes e bochechas rosadas; sua cabeleira era loira e farta, e lhe caía bem. Ele era o mais cortês dos homens, valente em todos os aspectos, generoso e muito sereno, um amigo fiel, mas não afeito às muitas amizades; era um homem de muitas posses. (*Brennu-Njáls saga*, XIX)

Vemos de imediato que as características de *Gunnarr* são grandiosas e heroicas, formulando desde a primeira impressão um sujeito que tendia a grandiosidades. Ele também pode ser chamado, após essa apresentação como *Gunnarr Hámundarson* ou *Gunnarr* de *Hlíðarendi,* visto que esse era o local onde morava, lugar que até hoje pode ser visitado na Islândia.[190]

Já sobre *Njáll:*

> Um homem chamava-se Njáll; ele era filho de Þorgeirr *Gollnir*, filho de Þórólfr. A mãe de Njáll se chamava Ásgerðr e era filha do *hersir* [*uma espécie de rei guerreiro*] Áskell *Ómálgi*; ela havia vindo à Islândia e tomara terras a leste de Markarfljót, entre Ǫldusteinn e Seljalandsmúli. Filho dela foi Þórir das Colinas, pai de Þorleifr Corvo, do qual descende a gente de Skógar, e de Þorgrímr o Grande e de Skorar-Geirr. Njáll morava em Bergþórshváll, em Landeyjar; tinha uma outra casa, em Þórólfsfell. Era bem abastado e de aparência bela, mas tinha uma peculiaridade: não lhe crescia barba. Ele era tamanho jurisconsulto que seu igual não havia, era sábio e via o futuro, um ótimo conselheiro e bondoso, e tudo que aconselhava as pessoas a fazerem sucedia bem, e era gentil e benevolente, de visão e memória aguçadas; resolvia os problemas de qualquer um que fosse ao seu encontro. Sua mulher chamava-se Bergþóra; era filha de Skarphéðinn, uma mulher de muitas habilidades e muito prendada e de temperamento um pouco duro. Njáll e Bergþóra tinham três filhas e três filhos, e todos eles virão a tomar parte desta história em seguida. (*Brennu-Njáls saga*, XXI, grifo nosso)

Se apresenta suas grandes habilidades de jurisconsulto, que na saga será usada logo que de imediato, assim como seus dons de profecias e visões, algo que vimos como um misto do seu conhecimento sobre o mundo, sendo este de forma mais natural, e outro de uma forma sobrenatural, como a capacidade de prever elementos exatos do futuro sem justificativa aparente e a visão que ele tem sobre as *fylgja*. Mas de fato, temos a apresentação de um sujeito memorável em conhecimento e conselhos.

---

[190] Talvez um fator fundamental para a popularidade contemporânea das sagas na Islândia seja essa relação com um espaço que ainda se indentifica na ilha. Os sujeitos podem ler e relacionar muito da leitura com aquilo que passam em seu cotidiano, ou com lugares que visitaram. Essa dinâmica seria como um leitor brasileiro que mora no Ceará perceber as andanças de Iracema. Sobre os trajetos de Iracema: http://especiais.opovo.com.br/iracema150anos/; Ver: GETHING, Ashley (dir.). **The Viking Sagas**. BBC, Reino Unido, 2011, 60 min.

Em ambas as passagens vemos um estilo muito próprio de apresentação das sagas, contendo genealogia, normalmente ligando ela até um sujeito de grande renome, apontamento sobre posições geográficas e localidades, e as vezes, explicando a origem do nome do local, quando não se é autoexplicativo, assim como apresentando os traços básicos da personalidade e físicos dos personagens, mesmo sem ainda adentrar em uma profusão psicológica.

Seguindo desse ponto a narrativa se desenvolve em diversas tramas políticas e conflitos, iniciados pela separação de *Unnr* e *Hrútr*, em que ocorrerá a grande presença de *Gunnarr,* provavelmente um uso narrativístico para de imediato já apontar as capacidades do mesmo. A narrativa segue com mais feitos de *Gunnarr* e seu casamento, tudo preenchido por conselhos de *Njáll*, que pode parecer um protagonista distante, mas tudo que ocorre na trama tem seu envolvimento, mesmo ele sempre tendo uma posição heroica, não no sentido de bravura, mas de benevolência.

Um outro ponto dessa parte, reside nos grandes conflitos que *Gunnar* passa a ter devido a inimizade de sua esposa com a esposa de *Njáll,* que mesmo após várias tentativas de ambas as partes, não esmorecem a grande amizade que eles nutrem um pelo outro. Essa parte é um grande volume da narrativa e apresenta vários pequenos arcos e conflitos, assim como apresentando dinâmicas formidáveis sobre a sociedade islandesa e escandinava.

Mörðr com inveja e ódio de *Gunnarr*, acaba usando outros homens para atingir seus objetivos. Ele aprendeu, algo que *Njáll* já havia profetizado, que *Gunnarr* vai morrer se ele matar duas vezes na mesma família e, posteriormente, arranja uma solução para a sua morte. Ele instiga um ataque a *Gunnarr* por pessoas insatisfeitas pelo seu assentamento. Mais uma vez, *Gunnarr* ganha a luta, mas ele mata um segundo homem na mesma família. A liquidação do problema que se segue requer que *Gunnarr* e *Kolskeggr* (irmão de *Gunnarr*) deixem a Islândia por três anos – proscrição.

O que vemos na parte da narrativa é uma disputa de inimigos, quase que atingindo uma separação entre bem e mal, mas o não maniqueísmo mais aparente, pois ainda é traço nessa obra e no gênero uma separação não tão evidente desses traços. Após várias emboscadas e *Gunnarr* se provar um guerreiro além do que poderíamos imaginar, chegando a matar quatorze guerreiros sozinho. Mas o amor por sua terra – a Islândia – faz com que ele vá de encontro a proscrição e fique na ilha, liberando legalmente a oportunidade de seus inimigos lhe matarem.

A narrativa segue para a ataque em *Hlíðarendi,* onde vários homens se reúnem e buscam invadir a casa de *Gunnarr* para matá-lo, onde novamente grande dificuldade é encontrada, e se não fosse pela vingança de sua mulher, provavelmente ele teria vencido os números e superado mais um ataque.

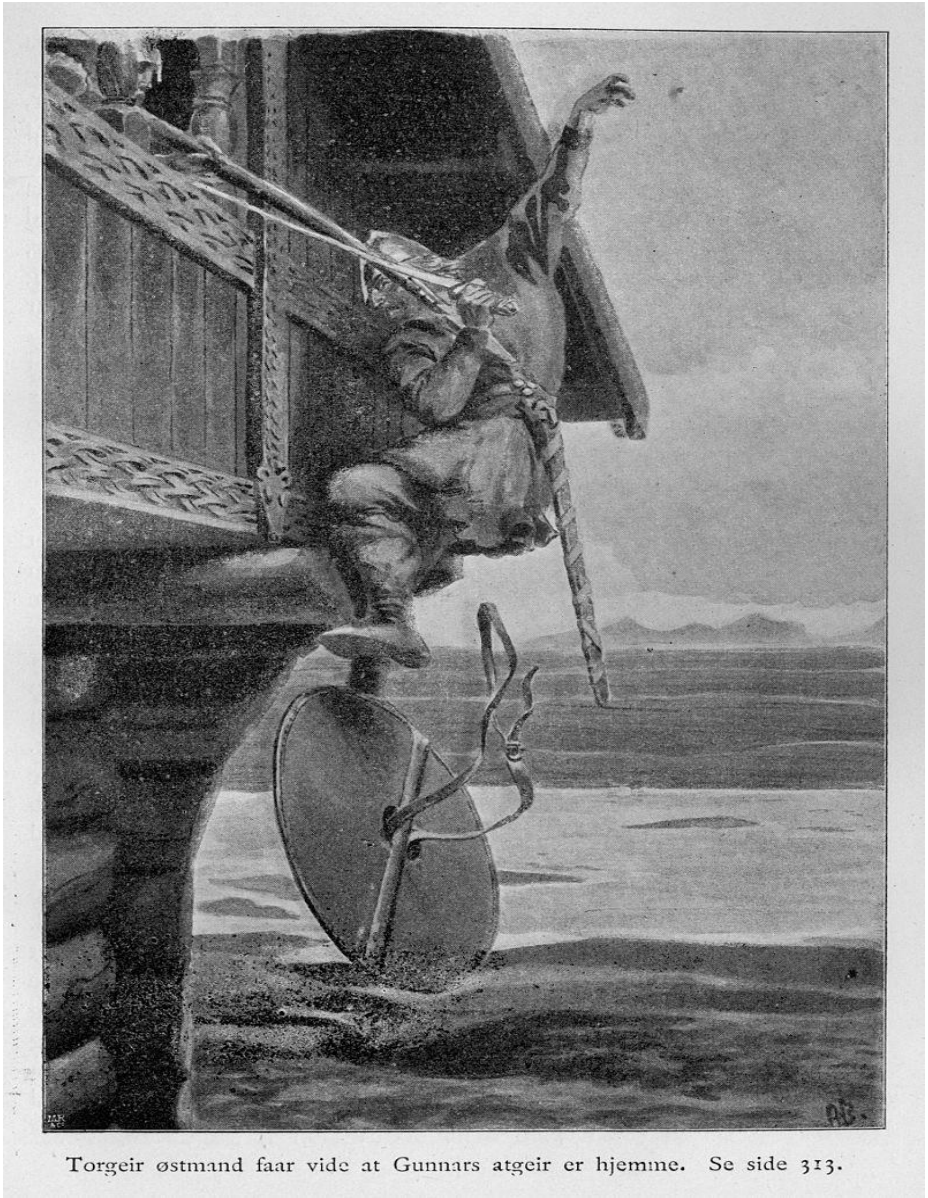
> Gunnarr defende-se bem e bravamente e fere agora outros oito homens com chagas tão grandes que em muitos deles infligiu a morte. Gunnarr se defende até que se lhe partem as forças. Eles lhe desferiram então muitas chagas grandes, mas mesmo assim ele se livrou das mãos deles e se defendeu ainda por muito tempo, até que, por fim, acabaram por matá-lo. A sua defesa foi celebrada pelo poeta Þorkell Elfaraskáld nestes versos:
> *Ouvimos como, exausto na matança,*
> *Gunnarr, o governante do corcel*
> *da vereda da quilha, defendeu-se*
> *brandindo sua alabarda ao sul de Kjǫlr;*
> *rechaçando os ataques, impingiu*
> *chagas em dezesseis dos duros troncos*
> *da tormenta que alui do anel da terra*
> *a lua; e a outros dois a morte deu.*
> Gizurr falou: "Acabamos de fazer tombar um grande campeão, e ele nos ofereceu muita resistência, e sua defesa será lembrada enquanto esta terra for habitada." Em seguida, foi ao encontro de Rannveig e falou: "Desejarias oferecer a dois dos nossos homens que aqui morreram um terreno para que sejam sepultados?" "Mais do que a dois, eu ofereceria a todos vós," diz ela. "És desculpada pelo que falas," diz ele, "pois tu sofreste uma grande perda," – e completou dizendo que ninguém deveria lá nem pilhar nem destruir nada. Foram-se embora em seguida. (*Brennu-Njáls saga*, LXXVII)

Logo se prossegue a trama com a busca por vingança contra aqueles que o mataram, esta liderada pelos seus filhos, visto que seu irmão aceitou a proscrição por pedido do irmão e fez longas viagens, mesmo desejando estar ao lado dele.[191] Logo, se forma uma relação mais forte entre os familiares de *Njáll* e os filhos de *Gunnarr* e a trama passa para uma outra dinâmica, com novos conflitos que culminarão na morte de *Njáll*, que veremos adiante.

---

[191] "Agora, quanto a Kolskeggr, há para se contar que ele chega à Noruega e permanece no leste, em Vík, durante o inverno, mas, no verão seguinte, viaja a leste, até a Dinamarca, e entra na corte do rei Sveinn barba-de-forquilha e recebe lá muitas honras. Certa noite, ele sonhou que um homem se lhe achegou; era luminoso; no sonho, parecia que ele o acordava. Este lhe disse: "Põe-te de pé e vem comigo." "Que queres de mim?" diz ele. Ele falou: "Eu te arranjarei uma esposa, e tu serás meu cavaleiro." Ele concordou no sonho; depois disso, despertou. Em seguida, foi até um sábio e lhe relatou o sonho, e ele o interpretou e disse-lhe que ele viajaria para as terras do sul e se tornaria um cavaleiro de Deus. Kolskeggr batizou-se na Dinamarca, mas não obteve lá satisfação e rumou para o leste, até Garðaríki (*Principado de Kiev*), e passou lá um inverno. Então de lá partiu para Miklagarðr [*Constantinopla*] e assoldadou-se. Fizeram-se notícias a seu respeito, posteriormente, de que se casou lá e foi líder dos varangos e lá permaneceu até o dia de sua morte. E ele está fora desta história." (*Brennu-Njáls saga*, LXXXI, grifos nossos)

Figura 26 - Gunnar defendendo sua casa, ao ponto de matar dois e ferir outros dezesseis. Ilustração "Vore fædres liv", 1898



Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Nj%C3%A1ls_saga#/media/File:Njal_saga__Gunnars_atgeir.jpg

Entre os conflitos e sua morte, nós temos um momento claro do autor cristão, que reflete sobre a cristianização da Islândia, um conjunto de sete capítulos que carregam uma quantidade enorme de informações e elementos povoadores do imaginário, sendo o foco do nosso tópico final. Após essa narrativa, o texto muda, os traços cristãos se tornam mais latentes, a apresentação temporal, as falas, o cotidiano, como se o Cristianismo tivesse penetrado de imediato na sociedade, sendo bem quisto por aqueles que já estão postos como um lado mais favorável da trama e sendo rechaçados por um lado menos favorável, pondo todo um novo peso sobre o pagão.

Essa mudança reflete não apenas em costumes, mas em uma mudança ética dos convertidos, pois *Kári Sölmundarson*, que era casado com *Helga*, que era filha de *Njáll,* e tinha longa amizade e lealdade com os filhos de *Njáll, Helgi Njálsson* e *Grim Njálsson.* Após a morte deles no incêndio, *Kári* é o único que escapa e fica com a carga da vingança, onde após tudo que lemos e observamos da saga, sentimos que sua opção é vingar de todos que tramaram para matar *Njáll.*

De fato, ele executa sua vingança, matando alguns dos envolvidos, deixando uma tensão na saga, pois o maior responsável ainda não havia sido encontrado por ele, deixando um suspense de como seria sua vingança, como ele mataria *Flosi*, o grande responsável pelo ocorrido. Neste ponto a saga nos surpreende ao quebrar o ciclo eterno de vingança, pondo o perdão na cena:

> Agora há para se falar com relação a Kári que, no verão seguinte, ele foi até seu navio e velejou para o sul através do mar e deu início à sua peregrinação na Normandia, e caminhou para o sul e obteve absolvição e retornou pela rota oeste e apanhou seu navio na Normandia e velejou para o norte sobre o mar até Dofrar, na Inglaterra. De lá, velejou para oeste contornando a Britânia e então seguiu para o norte ao longo da costa da Britânia e mais ao norte contornando os fiordes da Escócia, e não parou antes que chegou ao norte, a Þrasvík, em Katanes, junto a Skeggi. Entregou então o navio de carga a Kolbeinn e Dávíð. Kolbeinn velejou com este navio para a Noruega, e Dávíð permaneceu em Friðarey. Kári permaneceu aquele inverno em Katanes. Neste inverno, sua esposa morreu na Islândia.
> No verão que se seguiu, Kári aprontou-se para partir para a Islândia; Skeggi forneceu-lhe um navio de carga; ele estava num grupo de dezoito. Estavam prontos já bastante cedo; velejaram no mar. Permaneceram um longo tempo em alto mar, mas, por fim, atingiram Ingólfshǫfði, e o navio se destroçou inteiro lá, mas os homens lograram salvar-se. Caía uma tempestade de neve. Eles perguntam a Kári o que deveriam fazer agora, e ele diz que seu plano é ir até Svínafell e pôr à prova a magnanimidade de Flosi. Caminharam então até Svínafell na tempestade. Flosi estava no salão. Reconheceu de imediato Kári e lançou-se de pé para recebê-lo e beijou-o e fê-lo sentar-se no assento de honra ao seu lado. Convidou Kári a permanecer lá durante o inverno; Kári aceitou o convite. Conciliaram-se então com uma conciliação plena. Flosi então deu em casamento a Kári sua sobrinha Hildigunnr, a qual havia sido esposa de Hǫrskuldr Hvítanessgoði. Os dois moraram num primeiro momento em Breiðá.
> As pessoas contam que o fim da vida de Flosi deu-se quando ele viajou para o exterior, quando estava já velho, para obter para si madeira de construção, e que permaneceu aquele inverno na Noruega. E no verão estava cedo pronto para retornar. Os homens comentaram então que o navio era ruim. Flosi disse que era bom o bastante para um homem velho e fadado à morte, e subiu a bordo do navio e zarpou, e jamais se tomou notícia deste navio depois.
> Estes foram os filhos de Kári e Helga Njálsdóttir: Þorgerðr e Ragnheiðr, Valgerðr e Þórðr, que morreu queimado no incêndio. Já os filhos de Hildigunnr e Kári foram Starkaðr e Þórðr e Flosi. Filho de Flosi foi Kolbeinn, que foi, de toda aquela estirpe, o mais excelente homem. E encerro aqui a história de Njáll do incêndio. (Brennu-Njáls saga, CLIX)

O que vemos é uma mudança radical, que quebra o ciclo de vingança que vimos durante toda a narrativa, que é altamente regada por conflitos que parecem não findar, mas

que se finalizam com o encontro da absolvição papal e da conversão. Mas qual a razão disso e como essa força cristã do perdão pode ferir e demonizar o pagão, como uma força cristã capaz de penetrar no imaginário, usando os sentindo na narrativa e seu ar de veracidade como ferramenta? Isto será algo que também buscaremos sanar no próximo tópico, quando a demonização ganha mais destaque.

Figura 27 - Localização de onde se passa algumas sagas, incluindo a Brennu-Njáls saga, localizada ao sul da Islândia. A noroeste deste ponto no podemos ver o Þingvellir, planície que hoje é patrimônio mundial da UNESCO e onde ocorria o Alþing, revelando que os personagens transitavam na ilha. Ao extremo sul podemos ver a morada de Njáll e um pouco acima no sentido nordeste a morada de Gunnarr.

Fonte: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). *The Complete Sagas of Icelanders.* Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. V, p. 388.

4.2 FACES DA ESCRITA DEMONIZADORA E A CONSTITUIÇÃO DO IMAGINÁRIO NA *BRENNU-NJÁLS SAGA*

Vimos como as sagas de islandeses se transformam em algo mais verdadeiro, mais "real" e mais próximo aos sujeitos da Islândia medieval, e vimos que estão arraigadas de representações, visões que a sociedade tem sobre ela mesma e que foram postas e organizadas por um autor dentro da narrativa. Percebemos que vários mecanismos tornam essa narrativa

com uma força sobre os sujeitos, pois a organização de seu discurso, os seus temas, e a conjuntura de sua gênese, permitem que um escrito seja significador e modelador do imaginário.

Obviamente que o imaginário, compreendido como uma representação coletiva, se forma a partir de muitas acepções do mundo social e cultural, evolvendo aspectos identitários, imagéticos, mnemônicos, incorporando uma carga absurda de elementos que compõem a sociedade. Nesse sentido, que as sagas de família são tão valiosas para se trabalhar mais fortemente o imaginário, pois conseguem atrelar na narrativa uma carga volumosa de elementos sociais e culturais, que compostos tem como resultado a representação coletiva, um imaginário. Portanto, se algo consegue ser modelado dentro deste cenário, ele passa a se incluir em regimentos de memória, identidade, imagéticos, psicológicos, inserindo-se no próprio imaginário, fazendo com que o sentido de veracidade da narrativa das sagas de islandeses, tenha um grande poder em seu discurso. (FRANCO JR, 2001, p. 183) (LE GOFF, 1994, p. 13) (CHARTIER, 2011, p. 27) (PESAVENTO, 2005, p. 43-48)

Logo, ao trabalhar com elementos do real, e construir elementos que convencem via verdade sincrética o leitor (STEBLIN-KAMENSKIJ, 1973), a narrativa modela o cenário do imaginário ao ponto de ele retornar para o real como a mesma força de verdade do escrito, realizado o ciclo do real para o imaginário e do imaginário para o real. (BACZKO, 1984, p. 237).

A narrativa consegue pôr em si a definição de imaginário social, mesmo árduo traçar sua conceituação em meio as fímbrias historiográficas (BARROS, 2009, p. 98-99): "[...]trata-se de aspectos da vida social, da atividade global dos agentes sociais, cujas particularidades se manifestam na diversidade do seu produto". (BACZKO, 1984, p. 304), ou seja, novamente vemos que por definição as sagas de família são produtos/produtores e movem o próprio imaginário, sendo uma forma de apresentação deste imaginário, visto que para Baczko cada tempo tem sua singularidade em exercer o "[...] imaginar, reproduzir e renovar o imaginário, assim como possuem modalidades específicas de acreditar, sentir e pensar" (BACZKO, 1984, p. 309).

Nesse sentido, observando que tal fonte tem essa carga de possibilidade sobre o imaginário e que seus usos podem ser para "[...] legitimar/invalidar; justificar/acusar; tranquilizar/perturbar; mobilizar/desencorajar; incluir/excluir, etc." (BACZKO, 1984, p. 312-313). Esses elementos são usados fortemente pelos autores das *Íslendingasögur*, e pelo autor

anônimo da *Brennu-Njáls saga*, que usaram para inserir os elementos que desejam, principalmente no que tange a presença cristã, visto que o autor é cristão e de um outro período, mas coordena uma narrativa dos tempos pagãos e das disputas sincréticas, usando de fato o texto para exercer a relação entre poder e imaginário. (SANTOS, 2005, p. 48)

Mas como os autores cristãos utilizam esse poder do imaginário para favorecer o Cristianismo e realizar uma condenação ao pagão? Para responder essa pergunta, vamos entrar mais profundamente na nossa fonte principal, observando os elementos que o autor utiliza para realizar esse processo, juntamente com toda a dinâmica de verdade das sagas de família. Obviamente, que na *Brennu-Njáls saga* a parte referente a cristianização da Islândia é um grande foco, e essa junção na narrativa foi uma facilitadora para a escolha da fonte. Mas também devemos ter em foco os dois momentos da narrativa, o estilo e linguagem antes dessa parte sobre o Cristianismo e depois da cristianização[192].

> O elemento religioso não tem grande destaque nas descrições da *Saga de Njáll*. É verdade que há o episódio da conversão, em que o tema religioso é bastante explorado, com referências explícitas tanto a práticas de magia quanto ao poder da cruz trazida pelo missionário. Mas a cristianização assume quase as dimensões de uma querela legal e se resolve, mais do que qualquer outra disputa legal na saga, com uma resolução na Assembleia Geral. Ao longo da saga, são poucas as referências a práticas religiosas, sejam elas pagãs ou cristãs. Mesmo após a conversão, as referências a igrejas, missas e questões religiosas ficam em segundo plano e aparecem em momentos estratégicos. A obra parece muito mais centrada em questões legais e éticas mais amplas. É justamente nessa ética, que perpassa o enredo, que podemos ver uma cosmovisão cristã. (MOOSBURGER, 2014, p. 92-93)

Observamos que a dimensão religiosa é secundária na narrativa, e por isso que escolhemos para a dissertação, pois permite um isolamento de elementos, mesmo não vastos, como aparecem em grande quantidade na *Kristni saga*[193]. Mas devemos perceber na citação acima, o uso do termo "estratégicos", pois se refere justamente ao que falamos antes, sobre o poder do escrito no imaginário e a hora de sua utilização. Com isso, o autor da saga vai

---

[192] Sobre uma panorama básico e geral da cultura escrita latina e seus usos pela igreja, ver: SØRENSEN, Preben Meulengracht. Religions Old and New. In: SAWYER, Peter. **The Oxford Illustrated History of the Vikings.** Oxford University Press, 2001. p. p. 218-224.

[193] Seu subtítulo (dado por acadêmicos e pesquisadores) revela bastante de seu conteúdo: " história da conversão". Tal saga busca narrar a história da conversão da Islândia, ocorrida nos séculos X e XI. Após narrar a conversão da região, a narração pula cerca de cinquenta anos para contar a vida dos bispos *Ísleifr* e *Gizurr*. Provavelmente foi escrito no começo do século XIII, suas bases de preservação estão no manuscrito *Hauksbók*, escrito por *Haukr Erlendsson*, a datação de tal manuscrito é posta entre os anos do primeiro decênio do século XIV. O autor é anônimo, mas *Sturla Þórðarson* (c.1214–1284) é considerado um sujeito que acrescentou modificações ao texto, alguns autores, através de análises estilísticas e de linguagens atribuem a autoria da saga para tal indivíduo. Ver: THORGILSSON, Ari; ANÔNIMO. **Islendingabok, Kristni Saga**: The book of the icelanders, the story of the conversion. Trad. Sion Gronlie. Viking Society for Northern Research: University College of London, 2006. Disponível: http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Text%20Series/IslKr.pdf; acessado: 21/05/2014 às 02 horas e 49 minutos.

inserindo elementos pontuais que penetram no imaginário local dos consumidores da narrativa, seja de forma direta e/ou indireta.

Antes do capítulo cem, que apresenta um foco maior sobre a cristianização, o autor reserva poucos momentos para falar do Cristianismo, normalmente falando de um futuro sobre alguma personagem, como o irmão de *Gunnarr* que se converte. Mas no caso, antes mesmo de falar sobre o Cristianismo, o autor já insere, via elementos da ficção latente, usos de práticas pagãs que em sua maioria causam efeitos negativos.

Ao longo da dissertação, buscamos apontar alguns desses efeitos mágicos, seja a névoa de *Svanr* ou a maldição de *Gunnhildr*, ambos tendo efeitos no movimento da trama, mas que são claramente ligados a aportes do universo pagão. Ao pensarmos sobre essas passagens, vemos que o autor coloca seus efeitos como negativos, desonrados e causadores de grande maleficio. Se pensarmos bem, a maldição de *Gunnhildr,* é fundamental na trama, pois sem a maldição o casamento poderia ter ocorrido melhor, fazendo com que querelas e conflitos fossem evitados, logo, o uso de tal força possibilitou uma sequência de problemas negativos.

Svanr foi cúmplice, se pensarmos mais claramente, do segundo assassinato de *Þjóstólfr*, pois a sua névoa que possibilitou sua fuga, permitindo que futuramente ele matasse em nome da sua filha de criação. Observamos que os usos de ações mágicas são cercados de consequências negativas e repletas de problemas. Mas, o que temos de focar, é que esse texto se direcionava para uma sociedade em conflito, que vinha de conflitos internos, muitos ocasionados no estilo narrado pelas sagas de islandeses, possibilitando essas associações pelo público leitor, permitindo uma reflexão sobre os usos maléficos da prática da mágica pagã, como poderia gerar conflitos, estes que foram contribuidores para deixar a ilha em tal condição.[194]

Pensar que o sujeito leitor do século XIII não fazia tais conexões é um erro, pois o seu universo de vivência, o permitia associar tais elementos de maneira mais fácil que a nossa.

[194] Nessa dinâmica, ainda podemos inserir as armas mágicas que aparecem nas tramas, afinal a própria existência de uma arma é com um objetivo violento. Na *Brennu-Njáls saga* algumas armas mágicas surgem, tendo propriedade mais ligadas ao seu possuidor, revelando a capacidade de uma arma que não cansa ao combate. Uma das armas mágicas mais presentes e muito ligado ao aspecto da violência, é a alabarda de *Gunnarr:* "Hallgrímr possui uma alabarda que mandou enfeitiçar, de modo que nenhuma outra arma poderá causar-lhe a morte, exceto aquela; é próprio dessa alabarda que sempre que alguém por ela é morto, pode-se saber disso, pois ela soa alto antes; ela é, assim, muito formidável. Kolskeggr possui um espadim; ele é também a melhor das armas [...]Gunnarr desferiu um golpe no braço de Hallgrímr, ferindo-lhe o antebraço, mas a espada não mordia; a alabarda então caiu. Gunnarr apanhou a alabarda e trespassou Hallgrímr. A partir de então Gunnarr sempre portou essa alabarda. " (*Brennu-Njáls saga*, XXX)

Portanto, ao falar de uma mágica de elementos pagãos, o autor já coloca seu ar cristão na frente, mesmo tentando manter um discurso convincente e aceitável na narrativa, afinal mais da metade dele acontece na Islândia pagã.

Logo, o aparecimento e menções a estruturas e elementos da cultura mística e/ou religiosa pagã, se insere na aceitação sincrética do Cristianismo como forma de formular um discurso mais convincente, podendo realizar assim uma aculturação recíproca mais clara dentro da dinâmica das sagas de família. Ao citar as *Fylgjur*[195], ele não apenas insere um elemento pagão, mas um mecanismo de veracidade que convence o leitor, pois ambienta para o leitor do século XIII uma realidade do século X, convencendo ele de que em tal momento as coisas aconteceram como ele narra, portanto:

> [...]seria um equívoco pensar no autor como dividido entre uma interpretação cristã e pagã da história. *Fylgjur* e valquírias pertenciam à mitologia pagã "inferior", que sobreviveu à conversão e podia ser aceita por cristãos como elementos tradicionais do mundo da saga. [...] eles podiam, além disso, ser interpretados como agentes de Deus ou do diabo. O autor da *Saga de Njáll* parece ter feito essa interpretação, enquanto acomodava os velhos motivos pagãos na sua visão de mundo augustiniana. (LÖNNROTH, 1976, p. 133)[196]

Portanto, podemos perceber que a dinâmica do autor, passa longe de uma valorização do paganismo, mas sim de um certo rebaixamento de suas práticas, seja nas consequências de seus atos, seja na sua descrição ou até como algo que ocorre de forma correta, mas que somente existe para possibilitar uma relação mais clara de aceitação do Cristianismo, revelando aqui algo que comentamos na introdução, que as sagas de família são consolidadoras e expansionistas do Cristianismo devido a sua dinâmica no imaginário.[197]

Essa ótica de construção do passado, como uma separação do autor e do tempo narrado, e sua construção do tempo narrado como algo verdadeiro, nós temos a presença de um templo pagão na narrativa, onde o autor buscar situar uma pequena trama em torno deste

---

[195] "A saga tem também elementos pagãos: desde versos escáldicos com suas *kenningar* até a presença de *fylgjur* (quando Svanr as vê no Cap. XII; quando Hǫskuldr as vê no Cap. XXIII; quando Þórðr vê sua própria, no Cap. XLI e Njáll interpreta sua visão; quando Njáll as vê no Cap. LXIX) e de valquírias (Cap. CLVII) que entoam um cântico macabro. As *fylgjur* surgem como prenúncios e as valquírias representam quase que uma consolidação do clima escatológico da batalha final. " (MOOSBURGER, 2014, p. 91-92)

[196] "[...]it would be wrong to think of the author as somehow torn between a pagan and a Christian interpretation of history. Fetches and Valkyries belonged to the "lower" pagan mythology which survived the conversion and could be accepted by Christians as traditional elements of the saga world. […] they could furthermore be interpreted as agents of God or the devil. The author of *Njála* appears to have made this interpretation as he worked the old pagan motifs into his Augustinian world picture. "

[197] "Com o passar do tempo, as figurações da magia tornaram-se negativas, sendo um recurso meramente narrativo em que o herói defronta-se com uma feiticeira que utiliza o seiðr como barreira para sua jornada. A própria compreensão das práticas religiosas antigas se torna muito difusa, mesclando fantasia com elementos sociais (como nas sagas lendárias), tornando indistinto o paganismo do fenômeno da bruxaria (a partir do século XIII). " (LANGER, 2015, p. 59).

eixo, nos revelando ainda mais sobre a forma que o mesmo busca trabalhar com uma tentativa de verdade sobre o tempo narrado.

> Então o *jarl* Hákon foi para um banquete oferecido por Guðbrandr. Durante a noite, Hrappr matador foi até o templo do *jarl* e de Guðbrandr, e entrou nele. Viu Þorgerðr hǫldabrúði sentada, e ela era tão grande quanto um homem forte; tinha um bracelete de ouro no braço e uma touca sobre a cabeça. Ele toma dela a touca e retira-lhe o bracelete de ouro. Então vê o carro de Þórr, e deste retira um segundo bracelete. Tomou o terceiro de Irpa, e carregou os três deuses para fora e retirou-lhes todas as vestes; em seguida ateou fogo ao templo e incendiou-o. Depois disso, vai embora; começou então a amanhecer. (*Brennu-Njáls saga*, LXXXVIII)

Primeiramente devemos situar o leitor sobre *Hrappr*, que aprece na narrativa com os seus próprios motivos e de imediato já se demonstra como uma figura problemática e propensa a ocasionar conflitos.

> Kolbeinn chamava-se um homem, e era filho de Arnljót; era um homem de Þrándheimr. Ele velejou para a Islândia no mesmo verão em que Kolskeggr e os filhos de Njáll partiram daqui; passou aquele inverno no leste, em Breiðdalr. E, no verão seguinte, aprontou seu navio em Gautavík. E quando estavam já bem prontos, achegou-se-lhes remando num bote um homem, e amarrou o bote no navio mercante e em seguida subiu a bordo para ir ter com Kolbeinn. Kolbeinn perguntou o nome a este homem. "Chamo-me Hrappr," diz ele. "Que desejas de mim?" diz Kolbeinn. "Desejo pedir-te," diz Hrappr, "que me transportes sobre o mar da Islândia." Kolbeinn pergunta: "De quem és filho?" Ele responde: "Sou filho de Ǫrgumleiði, filho de Geirólfr guerreiro." Kolbeinn pergunta: "Que necessidades tens disso?" "Eu cometi um homicídio," diz Hrappr. "Quem tu mataste," diz Kolbeinn, "e quem levará adiante o caso legal contra ti?" Ele responde: "Eu matei Ørlygr, filho de Ǫlvir, filho de Hróðgeirr o branco, e cabe à gente de Vápnafjǫrðr levar adiante o caso." "Parece-me," diz Kolbeinn, "que será pior para quem te transportar." Hrappr falou: "Sou para meus amigos um amigo, mas retribuo o mal àqueles que me fizeram mal; e não pouparei no pagamento do frete, que tenho bastante dinheiro para tal." Em seguida Kolbeinn o aceita.
>
> Pouco mais tarde, soprou-lhes vento favorável e eles velejaram ao largo. Hrappr ficou sem mantimentos no mar; servia-se então das provisões dos que se encontravam mais próximos a ele; eles se sobressaltam com insultos, até que, por fim, brigam e Hrappr logo derruba dois homens. Isso foi comunicado então a Kolbeinn, e ele ofereceu a Hrappr dividir suas provisões, e ele o aceitou.
>
> Eles se aproximam da terra e fundeiam ao largo de Agðanes. Então Kolbeinn perguntou: "Onde está aquele dinheiro que me ofereceste como pagamento por tua passagem?" Hrappr responde: "Está lá na Islândia." Kolbeinn falou: "Tu deves ser trapaceiro com outros além de mim, mas, mesmo assim, estou disposto a abrir mão de todo o pagamento." Hrappr agradeceu-lhe por isso, – "mas como tu me aconselhas a agir agora?" "Primeiramente," diz Kolbeinn, "aconselho-te deixares o navio o mais rápido possível, pois todos os homens do leste (*noruegueses)* falarão mal de ti, e, contudo, dou-te ainda mais um bom conselho: jamais traias o teu senhor."
>
> Em seguida, Hrappr desembarcou com suas armas; ele tinha na mão um grande machado de cabo enfaixado. Avança até que chega junto a Guðbrandr de Dalir. Ele era o maior amigo do *jarl* Hákon; os dois dividiam a posse de um templo, e ele nunca estava aberto, senão quando lá ia o *jarl*; era o segundo maior templo da Noruega, sendo o maior em Hlaðir. Þrándr chamava-se o filho de Guðbrandr, e Guðrún a filha. Hrappr apresentou-se diante de Guðbrandr e cumprimentou-o bem.

> Ele lhe perguntou de que gente ele era. Hrappr disse seu nome e que vinha desde a Islândia; em seguida, pede a Guðbrandr para acolhê-lo. Guðbrandr falou: "Não tenho a impressão de que tu sejas um homem afortunado." "E a mim parece que muito se tem mentido a teu respeito," diz Hrappr, "pois foi dito que tu acolhias todos quantos te pedissem, e que nenhum homem era tão magnânimo quanto tu. Eu assim contradirei isso, se tu não me acolheres." Guðbrandr falou: "Aqui deverás permanecer, sendo assim." "Que posto me indicas, para eu me sentar?" diz Hrappr. "O banco baixo," diz Guðbrandr, "na parte oposta ao meu assento de honra." Hrappr caminhou até seu assento. Ele sabia muitas coisas para contar. Num primeiro momento, ocorreu que isso pareceu divertido a Guðbrandr e a muitos outros, mas chegou um momento em que a muitos isso parecia excessiva petulância.
>
> E, por fim, ele se pôs a conversar com Guðrún, de modo a muitos comentarem que ele a seduziria. Mas, ao tomar conhecimento disso, Guðbrandr repreendeu-a muito por estar a conversar com ele, e pediu-lhe que evitasse trocar palavras com ele sem que todos pudessem escutar. Ela o obedeceu bem primeiramente, porém logo tudo voltou a estar como antes com relação às suas conversas. Então Guðbrandr incumbiu a Ásvarðr, seu supervisor de trabalho, a função de acompanhá-la aonde quer que ela fosse. (*Brennu-Njáls saga*, LXXXVII, grifo nosso)

A situação sobre a figura de *Hrappr* já forma um julgamento imediato, de um sujeito trapaceiro, enganador, guerreiro e assassino que comente atos terríveis pensando em si. A forma que ele realiza o transporte sobre o mar da Islândia, e posteriormente o que ele faz para trair aquele que lhe recebe (roubo do templo), mesmo em assento de baixa honra, é algo típico de vilania.[198]

O que ocorre na trama, como vemos no final do trecho logo acima, é uma relação amorosa que é vigiada por *Ásvarðr*, no intento de que não ocorra. Mas de fato os dois estão

---

[198] Vale nota que a recepção de um convidado em sua casa, ou até de um estranho que lhe batia porta era algo diferenciado na Islândia e em outras regiões da Escandinávia. O visitante era muitas vezes bem-vindo, pois trazia notícias, produtos, histórias e etc. Portanto, trair ao roubar o templo foi algo que quebrou esse princípio, que nos é muito bem mostrado no poema *Hávamál* da Edda Poética. *"*Ao longo do *Hávamál* – onde no título temos um exemplo de um de seus nomes (*Hávamál*: "Os Dizeres de Har/Havi") – Odin tambem e chamado por sete nomes diferentes: alem de *Odin* e de *Hár/Hávi* ("o Altivo", "Aquele que esta no alto"), ele tambem e chamado de *Bolverk* ("o Perpetrador", "Aquele que faz o Mal")*, Hroptr* ("o Sabio")*, Thundr* ("Trovejante")*, Hroptatyr* ("o Sabio" ou ainda "o Sabio Tyr") e *Fimbulthul* ("o Poderoso Sabio"). (MEDEIROS, 2013, p. 553). Referente a parte sobre o visitante: "1.Gattir allar/adr gangi fram/um skodask skyli/um skygnask skyli/tvi at ovist/er at vita/hvar ovinir/sitja a fleti fyrir. 2.Gefendr heilir/gestr er inn kominn/hvar skal sitja sja?/Mjǫk er bradr/sa er brǫndum skal/sins of freista frama. 3.Elds er tǫrf/teims inn er kominn/ok a kne kalinn/matar ok vada/es manni tǫrf/teims hefir um fjall farit. 4.Vats er tǫrf/teims til verdar komr/terru ok tjodladar/gods um oedis/ef ser geta matti/ords ok endrtǫgu. 5.Vits er tǫrf/teims vida ratar/dalt er heima hvat/at augabragdi verdr/sa er ekki kann/ok med snotrum sitr.
1. Em todas as portas,/antes de entrar,/deve-se observar,/deve-se procurar,/pois e difícil/saber/onde os inimigos/se sentam na habitação de antemão.2. Saudações aos anfitriões!/Um convidado está vindo:/onde ele deve procurar para se sentar?/Muito em breve/com a espada ele deve/testar sua coragem.3. O fogo e necessário/para aquele que vem/com os joelhos gelados;/de comida e roupas/o homem precisa,/aquele que viajou pela montanha.4. Água e necessária/para quem vem em busca de descanso,/(assim como) secar-se e de boas-vindas;/de boa disposição,/se ele puder obter,/palavras e silencio em retribuição. 5. Inteligência e necessária/para aquele que viaja longe,/pois tudo e fácil em casa;/torna-se motivo de riso/aquele que não sabe de nada/e senta-se entre os sábios." (*Hávamál*, 1-5) (MEDEIROS, 2013, p. 558-557). Vemos claramente que as estrofes revelam sobre a chegada do visitante, e a saudação para aquele que busca por abrigo e amparo, também demonstra que o convidado necessita de conversas e palavras (*orðs),* assim como o silêncio de seu receptor *(endrþǫgu),* para que o convidado possa também falar. (EVANS, 1986, p. 75-78)

juntos, mas *Ásvarðr*, acaba por flagrar os dois e sendo assassinado por *Hrappr,* que devido a isso fica impossibilitado de vez da sua relação, visto que *Guðbrandr* passaria a ser seu inimigo de imediato após o crime.

Na fuga, após o crime ele acaba passando pelo templo, e obtemos o relato supracitado, onde o templo contêm pertences valorosos, que o vilão *Hrappr,* acaba roubando, assim como queimando o templo e "profanando" os deuses pagãos. Obviamente que a ofensa da destruição do templo vai diretamente contra o orgulho de *Guðbrandr,* pois era um templo que dividia com o *jarl*, sem aberto apenas para recebe-lo, e que também "[...]era o segundo maior templo da Noruega, sendo o maior em Hlaðir.". Portanto, o ataque é pessoal ao dono do templo, e o ataque aos deuses não se dirige apenas as entidades em si[199], mas a figura do possuir do templo. Mas, o que insere a dinâmica cristã, dentro da tentativa do autor em compor de forma mais verdadeira o cenário do tempo narrado, reside na reação do possuidor do templo.

> Como observa Hermann Pálsson (1984: 10-14), ainda que essa sequência superficialmente tenha elementos que sugerem uma ambientação num universo pagão, a fala do *jarl* Hákon ao ver seu templo incendiado e dizer que "os deuses não se vingam na mesma hora, e o homem que fez isso será expulso de Valhǫll e jamais irá lá." (Cap. LXXXVIII) pode remeter a cosmovisões e colocações que não são propriamente remanescentes de uma tradição pagã: parece que o autor da saga aqui reproduz concepções que se encontram na tradição literária latina. Há um templo pagão, mas o *jarl* não reage como um pagão reagiria; sua imprecação parece traduzir uma noção clássica. Teríamos, assim, a descrição de um templo como um cristão letrado do séc. XIII imaginava que um pagão do séc. X reagiria, e não o depoimento direto de um pagão do séc. X. (MOOSBURGER, 2014, p. 92)

Portanto, o autor cristão tenta usar de elementos pagãos, mas a sua organização e estruturação, faz parte da sua visão cristã e da sua formação letrada e do mundo escrito, permitindo que possamos dizer que a forma que ele trabalha os relatos orais são modelados por sua formação literária mais clássica. Outro ponto, que em certos momentos, como o supracitado, nós podemos perceber locais de maior carga de tradição oral para composição de uma parcela da narrativa e outras partes de maior criatividade do autor, pois sua formação e seu lugar social, se tornam mais latentes. (CERTEAU, 2001)

> Se, por um lado, o *mythos* é tratado na narrativa sob uma ótica historicizante, por outro lado, o *modo como o narrador organiza o mito* é cristão. Seu foco recai sobre aspectos éticos; a sucessão de eventos é retratada dentro de uma unidade conceitual

[199] Devemos ter noção, que havia um respeito dentro desse processo de troca, onde a acusação e destronamento de outras entidades, deveria ser feita com cautela: [...] Os deuses foram também levados a sério. Não eram [...] criaturas sinistras e demoníacas. Mesmo no seu declínio mantinham-se como figuras solenes, uma espécie de antiga dinastia que em tempos tinha governado a Terra, mas que, em tempos mais recentes, foi forçada a abdicar a favor de Cristo. (BROWN, 1999, p. 320)

> que passa pela separação de bons e maus até uma escatologia que aniquila os maus e, por fim, os bons se conciliam. (MOOSBURGER, 2014, p. 93)

Logo, uma dinâmica antes de uma presença mais clara, se apresenta de uma forma passiva, tanto para o leitor do momento, como também para o próprio autor, que devido ao seu próprio *ethos* insere elementos únicos e peculiares. Portanto, não podemos ignorar a narrativa antes de uma parte mais direta sobre cristianização, pois muitos desses elementos passivos, configuram o potencial de demonização e aceitação/consolidação do Cristianismo, pois as "mentalidades" e o imaginário também podem reger os indivíduos sem que eles percebem sua força, atuando em uma formação coletiva, dando aqui uma grande diferença do aporte individualista da "História dos Intelectuais". (CHARTIER, 1990, p. 41)

Outra questão passiva presente neste texto, e que passa de modo anacrônico, devido a aceitação tão direta desse termo, se refere ao termo pagão, pois a sua própria utilização já infere elementos típicos. Que no islandês medieval e nórdico antigo (que aqui tratamos como iguais) era denominado de *heiðinn,* termo que ainda é utilizado no islandês moderno[200]. Devemos ter por noção que antes de uma religiosidade cristã não havia a denominação pagão para designar uma religião praticada por sujeitos não cristãos, portanto essa conceituação é forjada dentro do próprio medievo e junto com o Cristianismo. (DOWDEN, 2002, p. 15)

> Para começar, o uso da própria palavra "paganismo" é errônea, sendo que foi de certa forma, uma apropriação do Cristianismo. "Com seu primeiro elemento em latim (*paganus*, um vilão) e segundo derivado do grego (*-ismo*, como se fosse um sistema de crença), é uma contradição impossível" (DOWDEN, 2002, 3). Daí temos a criação do termo *Paganismus*, que é um termo usado de maneira incorreta num contexto singular, uma palavra criada pelos cristãos do século IV para que pudessem se dirigir à crença não cristã da mesma maneira que se dirigiam às outras religiões como o Judaísmo ou mesmo o Cristianismo. (DOWDEN, 2002, 3). (BRANCO, 2011, p. 31)

Observamos, também, que as configurações mais primitivas do termo *paganus,* irá diretamente a um relacionamento com o campesinato comum, sendo associado a essa atividade, conglomerando juntamente com termos como "*rustici*", que designa um sujeito que vive em espaço campesino/rústico. Portanto, do latim "*paganus"* ou "*rusticus",* teria essa relação de sujeitos localizados longe de centros urbanos e que residem em ambientes rústicos: "[...] someone who lives in wild places" (DOWDEN, 2002, p. 3). (BRANCO, 2011, p. 31-34)

Visto isso, devemos observar que a utilização desse termo em uma ótica cristã, já indica um princípio de alteridade, uma relação um tanto quanto pejorativa ao usar um termo

---

[200] Ver: ZOËGA, G. T. **A Concise Dictionary of Old Icelandic**. Oxford: Clarendon Press, 1910, p. 190.

que coloca o pagão em uma dimensão inferior a religião cristã, realizando de imediato um ataque a balança moral dos não cristãos:

> Durante a maior parte da Era viking os escandinavos tiveram uma religião não cristã. Os cristãos os chamaram de pagãos, *paganos*, um termo derrogatório usado para todos aqueles de uma fé diferente. Diferentemente dos muçulmanos na Espanha e em qualquer outro lugar na área do Mediterrâneo, todo o Oeste e Sul da Europa era cristão. No Norte e Leste europeu, os Eslavos, Finlandeses Bálticos e povos da Lapônia, tal como os Escandinavos, tinham outras religiões.(ROESDAHL, 1998, p. 147)[201]

Dentre da *Brennu-Njáls saga*, podemos observar uma passagem que deixa bem claro essa depreciação em detrimento a utilização do termo pagão, *heiðinn menn,* dentro da narrativa:

> Os homens pagãos (*heiðinn menn*) lá pagaram a ele para que causasse a morte de Þangbrandr e seus companheiros de jornada, e ele subiu até Arnarstakksheiðr e fez lá um grande sacrifício. Quando Þangbrandr vinha cavalgando do Leste, fendeu-se a terra sob o seu cavalo, e ele saltou do cavalo e escapou sobre o barranco, enquanto a terra engoliu o cavalo com todo o arreamento, e eles jamais tornaram a vê-lo. Então Þangbrandr louvou Deus. (*Brennu-Njáls saga*, CI, grifo nosso)

Neste ponto, onde uma apresentação da cristianização já é aceita, a relação entre cristão e pagão acima, coloca o segundo de forma vilanizada, "dar ou adquirir caráter maligno"[202], portanto demonizando-o. Observamos como "Os homens pagãos" são os que pegam em armas, os que buscam a morte, uma resistência contra aquilo que é bom dentro do cerne da narrativa – a chegada do Cristianismo. Essa própria intenção maligna, é refletida na própria "terra pagã", que tenta "devorar" o bispo *Þangbrandr*, que ao louvar Deus, lhe põem como salvador de tal intento. Mas, por ora devemos observar apenas o termo pagão, deixando certas análises para posteriormente.

Mas essa depreciação e realização do que pomos como demonização é de fato importante para uma formação do Cristianismo? Devemos refletir sobre essa questão antes de um retorno mais profundo sobre a fonte. A cristianização da Europa é um processo longo, e elementos de demonização são presentes e parte de uma força necessária de conversão, sendo que a construção de um modo de operação da religião de Roma, se dá pelas suas vivências e experiências.

---

[201] "Throughout most of the Viking Age the Scandinavians had a non-Christian religion. The Christians called them pagans, *paganos,* a derogatory term applied to all those of a different faith. Apart from the Muslims in Spain and elsewhere in the Mediterranean area, the whole of Western and Southern Europe was Christian. In Northern and Eastern Europe, the Slav, Baltic Finnish and Lappish peoples, like the Scandinavians, had different religions."

[202] Rever nota 33.

> O cristianismo levou pelo menos meio milênio a impor-se (do século III ao século VIII); [...] deixou subsistir no mais profundo da consciência coletiva numerosas crenças pré-cristãs. Estas crenças ligam-se de fato a diversos tipos de paganismo: cultos de origem romana ou ocidental, religião germânica (que com as grandes invasões tem o seu período de expansão), e sobretudo mitos autóctones de ascendência céltica ou mesmo pré-celtica. (BONASSIE, 1985, p. 191)

Esse longo processo, fez com que a cristianização tivesse suas parcelas de semelhanças e diferenças de acordo com a região, tendo um Jesus bélico e guerreiro em alguns lugares e em outros a sua ótica mais de perdão e redenção (BROWN, 1999, p. 314). Nesse sentido, muitos dos trabalhos sobre demonização, buscam traçar as mudanças e criações que o Cristianismo fez ao entrar em contato com o pagão, por exemplo: o uso da imagem da deidade egípcia *Bes* foi associado ao demônio quando os cristãos conheceram os antigos deuses do Egito (FERNANDES, 2012a, p.5-6)[203]. Essa não é nossa intenção, pois isso são reflexos naturais do processo de aculturação recíproca: uma mudança recíproca. Obviamente aquele que se impõem tende a ter a dominância dos resultados dessa troca.

Acreditamos que tornar a demonização uma acepção em que, "O poder da religião cristã estava na fusão dos diferentes aspectos da fé pagã em um todo[...]" (DAVIDSON, 2004, p. 188), demoniza – no sentido moderno do termo – o próprio processo de cristianização, o coloca quase como um vilão de destruição de culturas pagãs, algo que é hoje muito usado por neo-pagãos. Cremos que a dinâmica da demonização não reside somente na análise de uma mudança recíproca, mas sim em uma construção e remodelação de um imaginário, portanto a depreciação do pagão e valorização do Cristianismo deve ser entendido como uma demonização constituidora de imaginário, de uma nova imagem, de uma força religiosa superior e de discursos de conversão, que vão muito além de uma nova configuração de imagéticas sobre potestades dos mais variados panteões.

> If paganism is simply the negative of Christianity, it follows that the history of the end of paganism is the history of the rise of Christianity. […] This naturally happened at different times in different parts of Europe: the arrival of Christianity, and with it the demise of paganism, is part of a wave of culture slowly sweeping across the continent. Barbarian kings may be viewed as signing up for membership

[203] Ou elementos de realidade do próprio universo nórdico: "A história de Baldur, divindade filho de Odin, pode ser aproximada à de Jesus Cristo, familiarizando assim os novos fiéis com algo do Cristianismo. A morte de ambas as divindades vem com a promessa de um mundo novo, seja a reconstrução de um mundo físico ou a vida nova pela libertação dos pecados. Outro dos fatores que aproximam os cultos é a ideia da possibilidade de uma orientação direta das divindades, já que o seguidor dos antigos cultos acreditava ser natural recorrer a Odin ou Thor por um conselho. Muitos ensinamentos cristãos iam ao encontro aos ensinamentos pagãos, até mesmo 'a imagem de Cristo como guerreiro, combatendo as forças do mal, era um desenvolvimento e um reflexo de suas vagas ideias sobre seu deus do céu' (DAVIDSON, 2004, 187). Muitos aspectos da nova fé cristã são mais fortes do que a antiga religião, colocava-se grande e imperativa onde o culto nórdico minguava[...] " (BRANCO, 2011, p. 55)

> of the European Union and entering into profitable communication with great powers by the act of adopting Christianity. (DOWDEN, 2002, p. 4)[204]

Esta perspectiva de Dowden está literalmente correta, afinal o Cristianismo suplanta outras religiões e tende a conglomerar tudo para si, mas esse processo, posto como "fagocitação" por alguns, não é natural e nem espontâneo, mas sim longo e de trocas, portanto, a própria existência do Cristianismo com o "fim" do paganismo, representa uma própria continuidade desse paganismo devido a sua influência, mas não apenas em deuses, obras, mas em todo um imaginário que foi moldado. Logo, demonizar e cristianizar, representa não o processo de fim do paganismo, mas sim um processo de aculturação transformadora, que altera a dinâmica de ambos e o imaginário de forma quase que permanente para um certo recorte temporal e espacial.

Logo, os elementos favoráveis para configurar fortemente uma imagem do Diabo e da aceitação da relação bem *versus* mal se dá por muitos desses processos, onde desde a antiguidade o Cristianismo tendia a "unificar o mal", quebrantando traços dualistas de deidades (RUSSEL, 1991). Ocorre que o Diabo ganha força devido a esses processos como parte do próprio discurso da Igreja[205], e esse destaque foi observado por historiadores e demais pesquisadores, que por muitas vezes relegaram uma primeira etapa desse processo, que aqui analisamos, eles buscaram de imediato focar em outros pontos, que de longe são de grande contribuição, e não pretendemos desvalorizar isto.[206]

Por fim, podemos entender que verdadeira acepção que faz o Diabo ter grande carga de poder, não reside na pura ideia de choque entre culturas, mas na troca, nos jogos do

---

[204] "Se o paganismo é simplesmente a negação do Cristianismo, pode deduzir que a história do fim do paganismo é a história da ascensão do Cristianismo. [...] Isto aconteceu naturalmente em diferentes momentos e partes da Europa: a vinda do Cristianismo, e com isso o fim do paganismo, é parte de uma onda cultural lentamente varrendo o continente. Reis bárbaros podem ser vistos se aprumando a fazer parte de uma União Europeia e conseguindo relações rentáveis com grandes poderes pelo ato de adotação a cristandade".

[205] "Ao que parece a importância do Maligno vai se reforçando globalmente durante o curso da Idade Média. Note-se que o Diabo está quase que totalmente ausente das imagens cristãs até o século IX. É somente por volta do ano 1000 que encontra uma posição digna de si mesmo quando se desenvolve uma representação específica enfatizando seu poder hostil de modo cada vez mais insistente. " (LE GOFF, SCHMITT, 2006, p. 319)

[206] "Nessas análises haverá uma unificação do mal, pois na antiguidade nós não tínhamos uma figura que representasse todo o mal (Lúcifer representa para o cristianismo todo o tipo de mal, de doenças as catástrofes naturais), e sim diversas deidades que dividiam as diversas atribuições do mal. Existiam deidades que causavam doenças, outros terremotos, outras que causavam fome, ou seja, o "poder" do mal sobre o mundo era alocado nas mais diversas divindades. Quando o cristianismo adentra essas culturas, eles aplicaram apenas o Diabo como representação de mal, assim como já era feito nos discursos dos primeiros padres, fazendo que essas culturas e uma cultura do ocidente medieval de um modo geral passasse a usar Satanás como o único dono mal, tal fato que permite que o Diabo desde o seu nascimento já tenha um grande grau de poder no imaginário. (LINK, 1998). " (FERNANDES, 2012b, p. 3). Portanto, esse processo que já traz grande força ao Diabo, relega tal momento uma força atrativa de pesquisa, que configuram demonização com algo mais associado diretamente ao Diabo e não a ótica de formação do imaginário.

imaginário, nos processos em que o Cristianismo se faz por entender, essas trocas inicias e que já vão causando traços e mudanças na ética do pagão, são uma demonização mais primitiva, mas ainda uma demonização, são esses elementos que tornam o Diabo inteligível, que assume a "*In Sorte Diaboli*". (RUSSEL, 2001, p. 99)

Entendendo essa dinâmica, e que esses processos inicias perduram como formas de consolidação, nós podemos passar para um outro passo da análise da fonte, visto que vimos um momento antes da parte referente a cristianização da Islândia, parte que contêm grandes cargas da presença cristã latente da obra, esta que buscaremos focar em diante.

> Ocorreu uma mudança de poder na Noruega. Os dias do *jarl* Hákon haviam-se encerrado, e em seu lugar veio Óláfr Tryggvason. O fim da vida do *jarl* Hákon deu-se com o escravo Karkr cortando-lhe a garganta em Rimul, em Gaulardalr. Junto com essas notícias, chegaram as de que ocorria uma mudança de religião na Noruega, e eles haviam abandonado a antiga crença, e o rei cristianizou as terras do oeste: Zetlândia, as ilhas Orkney e as ilhas Faroe.
>
> Então muitos falaram, de modo a Njáll escutá-los, que abandonar a antiga religião era coisa muito abominável. Njáll disse então: "Eu tenho a impressão de que a nova religião será muito melhor, e que será bem-aventurado quem a preferir. E se vierem até esta terra homens pregando esta religião, eu me pronunciarei bem sobre ela." Ele falava assim com frequência. Ia com frequência para longe das outras pessoas e murmurava só consigo. (*Brennu-Njáls saga*, C).

Assim começa o capítulo de número cem, um dos episódios das sagas de família que se tornaram mais famosas do século XIII (LONNROTH, 1976, p. 2), dando uma anunciação para a chegada do Cristianismo, revelando que essa movimentação ocorre devido a uma mudança de poder a Noruega, como falamos no capítulo primeiro. De fato, a parte referente a cristianização, "[...]trata-se da cópia de um texto mais antigo, contido no *Íslendigabók* (*c.* 1122-1132) e na *Kristni saga* (*c.* 1250-1254), com algumas modificações" (LANGER, 2011, p. 3), algo que veremos em breve. De imediato a dinâmica de tradição oral e da construção do autor do tempo narrado fica em evidência pela forma que se anuncia essa mudança de poder, devido a apresentação de uma ideia de notícia que chega até a ilha. Em segundo ponto, a trama revela que essa mudança de poder trouxe também uma mudança de crença, inserindo assim o Cristianismo.

Mas, essa chega já imputando uma expressão de desvalorização, pois de imediato já se apresenta a religião pagã como a antiga, representando algo que deve ficar no passado, algo que deve ser substituído. Além disso, o termo "abandono" posto pelo autor é muito generalizante, um traço de seu "*Orbis christianus*", que tende a pôr uma aceitação passiva e total do Cristianismo na região, como se ao mudar de poder na Noruega tais localidades

entenderam de imediato que sua crença era "antiga" e "abandonaram" aquilo que tinha grande regimento na sua cultura e sociedade.

Uma "nova crença" (*þann sið*) em detrimento dos seus "antigos costumes" (*fornum sið*), essa é a proposta apresentada no primeiro parágrafo da citação, uma apresentação de que algo novo deveria vir e ser aceito, como os outros já fizeram. Nesse sentido, o autor ao apresentar tal notícia, usa a figura de *Njáll* para dar uma validação imediata ao Cristianismo. Por tudo que vemos na narrativa, a opinião dele é muito respeitada por muitos, que sua sabedoria e conselhos se provaram sempre corretos, assim como sua habilidade profética. Portanto, se tal personagem conta que "Eu tenho a impressão de que a nova religião será muito melhor, e que será bem-aventurado quem a preferir. ", é com um intento de dar certeza a "nova crença", de validar uma aceitação da religião, mas também em um patamar qualitativo, visto que o sábio conselheiro e profeta a define como muito melhor, e, portanto, superior aos antigos costumes. Nesse ponto o autor constrói bem a dinâmica do tempo narrado, inserido na fala da personagem o destino incerto sobre a chegada ou não do Cristianismo na Islândia, mas já garante a resposta de *Njáll* para aceitá-la. Mas de fato, um pagão aceitaria assim um *þann sið?*

> [...] seria possível a um pagão questionar as tradições desse modo? Aqui, evidentemente, estamos num patamar puramente literário – trata-se de um recurso narrativo antecipando o triunfo dos seguidores de Cristo, num futuro já conhecido, mas inexistente no momento em que os fatos ocorrem. É a famosa imagem do nobre pagão, teorizada [*por*] Lars Lönnroth nos anos 1960 – no momento da composição da saga, a audiência necessitava da criação de uma ligação com os tempos pagãos (a Era Viking) – afinal, eles representavam um momento de liberdade política, social e cultural que não podiam ser descartadas simplesmente (a Islândia foi anexada à Noruega em 1262, aproximadamente 15 anos antes da saga de Njal) - mas ao mesmo tempo, não se poderia criar elementos totalmente positivos para uma religiosidade não-cristã. Deste modo, alguns reis, líderes, guerreiros e fazendeiros importantes da Era Viking, se tornam na narrativa das sagas, pagãos que não se preocupam com o paganismo, ou em outras, palavras, adeptos de um credo que está para ser extinto com o tempo. O seu comportamento "desleixado" com relação à religiosidade pré-cristã é ao mesmo tempo, um clichê literário e um anacronismo histórico. Um exemplo semelhante ao de Njal é o personagem Glúmr, que seria supostamente um rei odinista, mas que em momento nenhum da narrativa explicita qualquer devoção a esta deidade (*Víga-Glúms saga* 14) ou Ketil, que afirma que nunca havia feito sacrifícios para Odin (*Ketil saha hoengs* 5). " (LANGER, 2011, p. 7, grifo nosso).

O "nobre pagão" é um sujeito de caráter heroico que tem uma visão além de seu tempo que prever uma chegada do Cristianismo e já age como tal, ou alguém que vai contra certas premissas pagãs, assim como um sujeito muito benevolente. Em suma, o "nobre pagão" é um pagão com características cristãs, é um recurso de estética literária para facilitar a composição do tempo narrado, que no momento em questão, foi posta em torno da figura de *Njáll,* um

"nobre pagão" que foi muito bem moldado e trabalhado ao longo da narrativa, na intenção de valorizar suas afirmações, principalmente as que tangem os aspectos religiosos.

> [...] "the Noble Heathen". It is characterisctic of this theme that a pagan hero is shown in a situation where he appears to be a sort of precursor, or herald, of Christiantity, at the same time retaining enough of the pagan ethics to emphasize the difference between the old and the new religion. It is, however, essential to the theme that the hero should never have been in close contact with the Christian Faith – it is primarily his natural nobility, in combination with his good sense, and a half-mystical insight into the workings of nature, that makes him act as if he were already on the verge of conversion. [207]

Com essa definição mais clara, podemos ver que *Njáll,* representa bem o sujeito pagão que não teve contato prévio com o Cristianismo, assim como contêm em si a ética pagã o suficiente para, ainda, ser um pagão, assim como se configura dentro da dinâmica heroica necessária, tendo uma construção na narrativa que lhe favorece. Portanto, a utilização de tal elemento literário, possibilita que o leitor/ouvinte tivesse uma melhor aceitação sobre a fé, assim como visse de forma diferente a aceitação da fé cristã nos séculos IX e X, portanto, a saga usa um elemento que modela o passado para favorecer o Cristianismo, melhorando sua aceitação no imaginário ao alterar uma balança moral da ética pagã, portanto subvertendo e demonizando, apresentando de imediato os elementos que trabalhamos.

A narrativa prossegue:

> Nesse mesmo outono, aportou um navio nos fiordes do leste, em Berufjǫrðr, lá onde se chama Gautavík; o capitão chamava-se Þangbrandr; ele era filho do conde Vilbaldús da Saxônia. Þangbrandr foi enviado para cá pelo rei Óláfr Tryggvason para pregar a fé. Junto com ele estava um homem islandês, que se chamava Guðleifr; este era filho de Ari, filho de Már, filho de Atli, filho de Úlfr olhos-atentos, filho de Hǫgni o branco, filho de Ótryggr, filho de Óblauðr, filho de Hjǫrleifr o mulherengo, rei de Hǫrðaland. Guðleifr era um grande guerreiro e o mais bravo dos homens, e duro em todos os aspectos. (*Brennu-Njáls saga*, C).

A chegada do padre *Þangbrandr*, que fora enviado por *Óláfr Tryggvason*, mais a chegada de *Guðleifr,* apresentam os sujeitos que serão os responsáveis por pregar a fé e intentar a conversão da ilha em nome do rei norueguês. Como dito antes, esta composição apresenta não apenas o lado da tradição oral, mas da cultura escrita consumida pelo autor, que usa de outros escritos para compor sua saga, como já falamos, mas que nessa parte, usa fortemente do *Íslendigabók.* Que fica bem evidente quando comparamos as duas fontes:

> Óláfr konungr Tryggvasonr, Óláfssonar, Haraldssonar ins hárfagra, kom kristni í Norveg ok á Ísland. Hann sendi hingat til lands prest ann, er hét Þangbrandr ok

[207] Ver: LÖNNROTH, Lars. The Noble Heathen: a Theme in the Sagas.In: **Scandinavian Studies 41**, n°. 1, 1969. p.2. Disponível: http://www.jstor.org/stable/40916971.

> hér kenndi mönnum kristni ok skír i á alla, er vi trú tóku. En Hallr á Sí u orsteinssonr lét skírast snimhendis ok Hjalti Skeggjasonr ór jórsárdali ok Gizurr inn hvíti Teitssonr, Ketilbjarnarsonar frá Mosfelli, ok margir höf ingjar a rir. En eir váru ó fleiri, er ígegn mæltu ok neittu.
>
> O rei Óláfr, filho de Tryggvi, filho de Óláfr, filho de Haraldr inn hárfagri, levou o Cristianismo para a Noruega e a Islândia. Ele enviou um clérigo de nome Thangbrandr para a Islândia, que informou as pessoas quanto ao Cristianismo e batizou todos que aceitassem a fé. Assim, Hallr orsteinsson de Síða foi batizado em seguida, assim como Hjalti Skeggjason de jórsdalr e Gizurr inn hvíti[o branco], filho de Teitr de Mosfell, filho de Ketilbjörn, e muitos outros líderes. Entretanto, houve vários que falaram contra ela [a fé] e a recusaram (Íslendingabók, 7) (COSTA; BIRRO, 2009, p. 23)

Observamos que o autor se utiliza dessa fonte para compor a sua narrativa, que segue usando de sujeitos citados por tal fontes, apresentando toda uma situação dentro da estética da narrativa:

> Hallr de Síða toma notícia disso; ele morava em Þváttá, em Álptafjǫrðr. Cavalga até o navio com trinta homens; ele vai ao encontro de Þangbrandr e lhe fala: "Vai mal o comércio com os homens?" Ele disse que assim ocorria. "Agora desejo contar-te o motivo de minha vinda," diz Hallr, "que desejo convidar todos vós para minha casa, e tentarei arranjar comércio convosco." Þangbrandr agradeceu-lhe e foi até lá.
>
> No outono, aconteceu de Þangbrandr estar fora de casa cedo uma manhã; ele mandou armar uma tenda e cantou a missa na tenda, e fazia-o com grande ardor, pois era um grande dia de guarda. Hallr falou para Þangbrandr: "Tu celebras à memória de quem neste dia?" "Do anjo Miguel," diz ele. "Que poderes acompanham esse anjo?" diz Hallr. "Muitos," diz Þangbrandr; "ele avaliará tudo quanto fazes, tanto as coisas boas quanto as más, e é tão misericordioso que avalia mais tudo de bem que se tenha feito." Hallr falou: "Eu gostaria de tê-lo como amigo." "E isso tu podes," diz Þangbrandr; "e entrega-te a ele então hoje, com Deus." "Então eu faço a condição," diz Hallr, "de que tu prometas por ele que ele será meu anjo guardião." "Assim prometerei," diz Þangbrandr. Então Hallr recebeu o batismo, e mais toda a gente do seu lar. (*Brennu-Njáls saga*, C).

Aqui já observamos a presença de *Hallr de Síða*, também presente na citação do *Íslendigabók,* mas obviamente que carregado de um detalhamento que a fonte literária se permite. Como enunciará *Njáll¸* serão bem-aventurados os que aceitarem a nova fé, colocando logo em seguida à procura de *Hallr de Síða* pelo missionário *Þangbrandr.* Suas intenções não parecem ser de uma conversão imediata, mas sim de uma possibilidade comercial, mas o que segue é conversão realizada pelo missionário.

Þangbrandr começa logo realizando uma missa, que carrega uma exaltação as suas habilidades e daquilo que ele fará no dia que segue. Logo após, entra a figura do anjo Miguel, que é o motivo da missa do clérigo, sendo este questionado por *Hallr de Síða*, revelando assim sua ignorância sobre a nova fé. De imediato ele pergunta: "Que poderes acompanham esse anjo? ", deixando claro que a dinâmica de disputas mágicas entre a nova e a velha crença

deve ser realizada para se realizar a conversão (THOMAS, 1991). O clérigo lhe fala de seus poderes e apresenta a visão do anjo sobre as ações do homem, despertando o interesse de *Hallr de Síða,* que por fim deseja a companhia de tal anjo, abrindo aqui espaço para vermos o uso do autor, pela voz de *Þangbrandr,* de um elemento pagão já utilizado, as *fylgjur,* realizando assim uma aproximação para o pagão do dito "anjo da guarda" com as companhias, apresentando assim a relação de aculturação recíproca.

"Então Hallr recebeu o batismo, e mais toda a gente do seu lar. ", esta aceitação de imediato, caracteriza o "[...] *prima signatio* (batismo preliminar, em nórdico antigo: *prímsigning*)" (LANGER, 2011, p. 7), sendo um elemento que apresenta os sujeitos que aceitaram a fé de imediato, no primeiro sinal da nova fé, "[...]o que implica não em uma conversão total, mas em um primeiro contato com as estruturas simbólicas da nova religiosidade, sem abandonar totalmente suas crenças antigas" (LANGER, 2011, p. 7-8). Vemos que essa conversão de primeiro sinal, pode estar longe de uma aceitação verdadeira da fé, mas sim em interesses políticos e comercias daqueles que já viam a cristianização e a pressão do rei norueguês como algo que iria ocorrer, fazendo com que sua aceitação fosse no intento de se aproximar mais dessa dinâmica e de troca de favores em um futuro próximo, visto que eram dispostos a aceitar a fé em melhoria de seus interesses pessoais. (GRAHAM-CAMPBELL,1997, p. 115)

A trama segue com *Hallr de Síða* seguindo os passos de *Þangbrandr*:

> Na primavera seguinte, Þangbrandr partiu para pregar a fé, e Hallr o acompanhou. E, ao passarem por Lónsheiðr, indo para oeste rumo a Stafafell, lá morava então em sua fazenda Þorkell. Ele se pronunciava muitíssimo contrário a fé e desafiou Þangbrandr a um duelo; então Þangbrandr portou um crucifixo ao invés de um escudo, e, mesmo assim, as coisas entre eles terminaram com Þangbrandr saindo-se vitorioso e matando Þorkell. (*Brennu-Njáls saga*, CI).

A apresentação de uma missão pela Islândia se inicia na narrativa, apresentando uma superioridade da fé cristã muito latente, observada de imediato pelo combate contra *Þorkell,* em que o missionário usa como escudo a cruz, ou seja, usando a fé como defesa, a força de Deus para derrotar aqueles que são "[...]muitíssimo contrário a fé[...]", vencendo assim o desafio e já elencando uma vitória da nova crença, sendo um primeiro ponto de muitos que se seguiram das vitórias cristãs.[208]

[208] Também devemos observar que o missionário é um combatente, ele carrega uma espada, ele lutar fisicamente com *Þorkell*, seu escudo é substituído, mas sua espada não. Essa figuração do missionário guerreiro e necessário

> As conversões à nova religião, seja na época da Igreja primitiva ou sob os auspícios dos missionários de tempos mais recentes, são frequentemente reforçadas pela crença dos conversos de que estão adquirindo não só um meio de salvação no além, mas também uma nova magia mais potente. Assim como os sacerdotes judeus do Antigo Testamento empenhavam-se em confundir os servos de Baal, desafiando-os publicamente a realizarem atos sobrenaturais, da mesma forma os apóstolos da Igreja primitiva atraiam seguidores operando milagres e realizando curas sobrenaturais. Tanto no Novo Testamento quanto a literatura do período patrístico atestam a importância dessas atividades no trabalho de conversão, e a capacidade de realizar milagres logo se tornou um teste indispensável de santidade. A alegação de poderes sobrenaturais foi um elemento essencial na luta da Igreja anglo-saxã contra o paganismo, e os missionários não deixaram de enfatizar a superioridade dos pregadores cristãos em relação aos sortilégios pagãos. A Igreja medieval viu-se assim oprimida pela tradição de que a realização de milagres era o meio mais eficaz de demonstrar seu monopólio de verdade. (THOMAS, 1991, p. 35)

Observamos que a necessidade de se provar superior é o elemento fundamental na dinâmica de conversão, principalmente no que tange a relação das disputas mágicas entre religiões, onde uma se prova maior que a outra. Vemos que essa relação de se provar superior acaba por rebaixar ou subverter valores das crenças derrotadas, fazendo com que suas tentativas de disputas adquiram um caráter maligno por parte dos relatos cristãos, e, portanto, sendo um elemento de demonização e influenciador do imaginário de conversão. O prosseguimento da *Brennu-Njáll saga*, revela uma clara relação com as ditas "*vidas"* de santos, mostrando um conhecimento hagiográfico por parte do autor, que fez de muitas situações de sua narrativa modelos de *exempla,* inserindo a base do modelo de santificação de sujeito, os santos que são tão importantes na dinâmica cristã. (THOMAS, 1991, p. 38)

Mas podemos considerar a existência de disputas mágicas entre religiões? "[...] é impossível separar, de um modo absoluto, a magia da religião [...] a divisão entre atos mágicos e atos religiosos não é sequer assunto ético – é questão de afinidades eletivas". (NOGUEIRA, 2004, p. 24)[209]. A magia é a forma que a religião se apresenta de forma mais latente nessa dinâmica de conversão, são suas expressões mais gritantes, os relatos de milagres e elementos que tangem a realidade, dando um caráter sobrenatural e divino, portando um ar mágico. Este ar mágico pode ser a substituição do escudo por uma cruz, para dar a dimensão de uma proteção divina contra armas e danos físicos, como pode ser ainda maior, como veremos na fonte adiante.

---

para realizar uma aproximação com a sociedade bélica e que valoriza a força guerreira, em que o missionário está se inserindo. (BROWN, 1999)

[209] A formulação de que não há religião sem magia e nem magia que não contenha, pelo menos, uma parcela de religião, como comenta Lévi Strauss ao explorar a complexidade e as múltiplas análises sobre aqueles ditos mais "primitivos" Ver: MONTERO, Paula. A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões. In: **Novos estud**. - CEBRAP no. 98 São Paulo Mar. 2014.

A conversão via missionária segue sendo apresentada na narrativa, deixando momentos de mais detalhamento para as disputas mais latentes, apresentando e citando locais que a conversão ocorreu.

> De lá foram até Hornafjǫrðr e hospedaram-se em Borgarhǫfn, a oeste de Heinabergssand; lá morava Hildir, o velho; seu filho era Glúmr – o qual participou do incêndio com Flosi [*uma antecipação do narrado do incêndio que matará Njáll*]. Lá Hildir e toda a gente de seu lar adotaram a fé.
>
> De lá foram até Fellshverfi e hospedaram-se em Kálfafell. Lá morava Kolr Þorsteinsson, parente de Hallr, e ele e toda a gente de seu lar adotaram a fé.
>
> De lá foram até Breiðá, e lá morava Ǫzurr Hróaldsson, parente de Hallr. Ele recebeu o sinal da cruz.
>
> De lá foram até Svínafell, e Flosi recebeu o sinal da cruz, e prometeu que os acompanharia na assembleia. De lá foram para oeste, até Skógahverfi, e hospedaram-se em Kirkjuboer. Lá morava Surtr, filho de Ásbjǫrn, filho de Þorsteinn, filho de Ketill, o tolo; todos esses homens da linhagem já eram cristãos. (*Brennu-Njáls saga*, CI, grifo nosso)

Essa apresentação mostra bem o estilo missionário que se deu esse processo, como a passagem de por várias regiões da Islândia e dos apontamentos dos sujeitos que aceitaram a fé, aqui temos que observar a força de legitimação que esse escrito tem, pois apresenta para uma sociedade bem mais cristianizada os primeiros nomes da nova fé, ligando assim suas famílias com essa aceitação do Cristianismo na ilha.

Devemos agora ampliar um pouco de um trecho já citado:

> Depois disso, eles partiram de Skógarhverfi rumo a Hǫfðabrekka; notícias de sua vinda já haviam lá chegado muito antes deles. Um homem chamado Heðinn Feiticeiro morava em Kerlingardalr. Os homens pagãos lá pagaram a ele para que causasse a morte de Þangbrandr e seus companheiros de jornada, e ele subiu até Arnarstakksheiðr e fez lá um grande sacrifício. Quando Þangbrandr vinha cavalgando do leste, fendeu-se a terra sob o seu cavalo, e ele saltou do cavalo e escapou sobre o barranco, enquanto a terra engoliu o cavalo com todo o arreamento, e eles jamais tornaram a vê-lo. Então Þangbrandr louvou Deus. (*Brennu-Njáls saga*, CI)[210]

[210] Aqui observamos que o uso de um sacrifício (*Blót)* foi o elemento utilizado para executar a prática mágica contra o missionário. Ainda devmos observar a relação entre essas práticas mágicas e o controle do clima e ambientações naturais: "O uso de encantamentos para controle doclima é um tema muito recorrente na literatura ocidental, ocupando um lugar especialnas sagas islandesas. Na famosa passagem da saga de Erik (Eiríks saga rauða 4), a profetisa þorbjörg utiliza magia (fjölkunning) para melhorar o clima ruim. Emcontrapartida, as feiticeiras normalmente são consideradas as causadoras de desastresnaturais pelos colonos islandeses: na Gísla saga, uma velha vingativa ocasiona umaavalanche sobre a fazenda de um homem que havia lutado com seu filho; na Vatnsdæla saga, outra feiticeira causa um deslizamento de terra. Mesmo os primeiros cristãosatribuiam para a magia ou o antigo paganismo todo tipo de clima ruim e desastrenatural: um cavalo cai sobre a terra (Njáls saga), um vulcão entra em atividade (Kristini saga), o curso de um rio é modificado por duas pagãs (Landnámabók) (McCreesh 2006:4)." (LANGER, 2015, p. 24-25

Aqui, além da dinâmica pejorativa relacionada ao termo pagão, que já vimos, inserimos o elemento do embate, da disputa que vai passar a se iniciar na trama entre a antiga e nova crença. Os que não aceitaram a fé e queriam a morte de seu representante, buscaram ajuda de práticas magicas pagãs, representado pela figura de *Heðinn*[211], que usará um sacrifício para clamar os deuses e fazer a própria terra da ilha se virar contra o clérigo[212]. Vemos que o autor não nega o poder do pagão, ele executa sua mágica, posta pelo autor em ótica vil (apresentando assim mais uma dinâmica de vilanização da prática mágica pagã, demonizando-a), mas que *Þangbrandr* se salva devido ao poder de Deus, já demonstrando a superioridade de Deus em proteger ele, novamente, visto que já o protegido contra *Þorkell.*[213]

Observamos que a dinâmica da mágica pagã assume uma visão cristã fortemente maligna, não havendo uma distinção muito claro, assumindo-se assim um ar de *maleficia*, de uso mágico causador de mal (MITCHELL, 2011/2008) (RUSSEL, 2008, p. 78): "[...] as antigas práticas pagãs foram mescladas, fundidas ou mesmo reelaboradas pelo discurso cristão em uma única imagem – a da feitiçaria. Quase tudo o que envolve a religiosidade nórdica antes da chegada dos missionários, necessariamente está relacionado com o mal, o

---

[211] C. *Galdra-Héðinn* (*Heðinn*, o encantador). Pelo seu nome podemos deduzir que ele é um praticante de Galdr. "No momento, temos que levar ainda em conta alguns padrões genéricos. O termo mais comum para magia nas fontes nórdicas é fjölkynngi (conhecimento). As duas técnicas mágico-religiosas mais mencionadas na literatura escandinava medieval são o seiðr (canto), ritual de caráter divinatório examânico, e o galdr (sons mágicos), utilizado em operações curativas e encantamentos. Ambas as técnicas podem ser mencionadas como tendo sido executadas pelas mesmas agentes, como as seiðkonas (mulheres praticantes do seiðr), galdrakonas (mulheres praticantes do galdr) e as völvas (profetisas). O padrão que percebemos claramente é autilização de sons, canções ou poesias mágicas, assentadas sobre fórmulas específicas para o contexto de uma platéia, repletas de conteúdo mitológico e religioso. Tanto o seiðr quanto o galdr foram relacionados a atividades de preservação da ordem (curas, profecias, controle do clima e da natureza), como para malefícios (controle, desilusão, assassinato, maldições) (Langer 2005: 55-82; idem 2004: 98-102). ". (LANGER, p. 2015: 15)

[212] "A recorrência do tema do controle climático, em nosso entendimento, é a evidência de uma sobrevivência da crença mágica, mesmo no período cristão. Os pagãos são capazes de promover a interferência na ordem natural do mundo (maravilhoso), mas é algo visto como maléfico (magia), enquanto que a contrapartida, o milagre, ocorre somente no universo cristão. Mas é uma questão puramente discursiva. Do ponto de vista cultural, magia e milagre pertencem à categorias semelhantes (são fantasias criadas para cumprir papéis de valores morais dentro de uma sociedade, EGILSDÓTTIR, 2006, p. 1), ou seja, ambas são definidas e sustentadas por crenças coletivas, existindo porque as pessoas crêem (a eficácia simbólica, MONTEIRO, 1986, p. 60). " (LANGER, 2011, p. 9-10)

[213] "O galdr é um conjunto de práticas mágicas relacionadas com cantos, runas, confecção de amuletos, curas, profecias e maldições. O seu uso está relacionado diretamente com o deus Odin e era praticado durante a Era Viking (LANGER, 2009d, p. 66-90). A saga não detalha o ritual de malefício que Hedinn empregou para matar Thangebrand, apenas de que seria um grande *blót* (sacrifício), realizado no alto da montanha Arnarstakksheid. Nos tempos pagãos, o blót consistia em um cerimonial público, coletivo e de caráter especialmente sazonal, conduzido geralmente pelo líder da comunidade – que servia como sacerdote circunstancial e não profissional. Era relacionado de um lado, com os festivais de certos deuses e ou espíritos da terra, e de outro, também a momentos de crise como ataques inimigos ou a morte de um rei (DAVIDSON, 2001, p. 93). Não negando a idéia de que na realidade, os sacrifícios na Era Viking continham elementos de crenças mágicas (pois nem sempre podemos criar uma oposição entre religião e magia), a saga acabou por fundir em uma mesma imagem, duas práticas distintas originadas nos tempos pagãos: o sacrifício ritual, ligado aos festivais públicos e religiosos, de caráter divinatório e propiciatório; e as técnicas relacionadas à maldição e injúrias contra uma pessoa, de caráter individualizado e mágico (o *níðr*)." (LANGER, 2011, p. 8).

diabólico, o bárbaro, o imoral." (LANGER, 2011, p. 8). Portanto, a mágica se torna um elemento demonizador nesta ótica, transforma o pagão em um vilão, no que tange aquele que usa tais práticas. (LE GOFF; SCHMITT, 2002, p. 426)

> Guðleifr parte à procura de Heðinn Feiticeiro e o encontra na charneca e o persegue até embaixo, junto ao rio Kerlingardalsá; aproximou-se-lhe o quanto bastava para tê-lo ao alcance da lança, e disparou contra ele e o trespassou.
>
> De lá eles foram até Dyrhólmar e fizeram ali uma reunião, e ele pregou ali a fé, e Ingjaldr, filho de Þorkell Háeyjartyrðill, foi ali cristianizado.
>
> De lá foram até Fljótshlíð e ali pregaram a fé. Lá se lhes contrapuseram mais o poeta Vetrliði e seu filho Ari, e por isso eles mataram Vetrliði, e sobre isso foram recitados estes versos:
>
> *O provador de escudos para o sul*
> *levou seus apetrechos de vitória*
> *para ferir na frágua de lamentos*
> *Baldr das armas.*
> *O corajoso lidador da fé*
> *fez descer ribombando seu machado*
> *da morte portador sobre a bigorna*
> *da tez de Vetrliði, o poeta.*
> (*Brennu-Njáls saga*, CII)

Vemos que o feiticeiro é perseguido e morto por *Guðleifr,* que com isso consegue converter os locais, visto a sua vitória sobre aquele sujeito que representa a fé pagã. Mas, tiveram mais oposições frente a sua tentativa de mudar a fé, e novamente o lado missionário guerreiro sobrepuja o adversário, permitindo que a narrativa assumisse o estilo prosometrico e inserisse uma poesia.[214] A dificuldade de se entender a poesia escáldica nórdica, reside muito nos *kenningar,* espécies de metáforas poéticas, termos usados para representar um outro

---

[214] "Tanto nas histórias quanto nas sagas de famílias as qualidades estilísticas particulares da prosa da saga e verso escáldico podem também ser exploradas na forma mista. Nada poderia ser mais diferente do estilo coloquial, frugal e restrito do escritor de uma saga de família que a qualidade estonteantemente ornada, críptica e por vezes até passional do verso escáldico. A virtude do mero contraste entre meios assim diferentes leva à possibilidade de versos serem utilizados para compassar uma narrativa, criar clímaxes tensos ou interromper o inexorável fluxo de causa e efeito da narrativa com uma coleção de estrofes. A expressão de emoção pessoal profundamente sentida pode prover uma dimensão aos homens e mulheres numa narrativa de saga que a prosa da saga, funcionando tipicamente como narrativa focalizada externamente, não pode. O caráter críptico de um verso pode também ser usado como um quebra-cabeça na narrativa, por exemplo como uma confissão obscura de um homicídio que leva tempo narrativo para ser decodificado. " (O'DONOGHUE, 2005, p. 6). "In both histories and family sagas, the particular stylistic qualities of saga prose and skaldic verse may also be exploited in the mixed form. Nothing could be more different from the colloquial, spare, restrained style of family saga writers than the dazzlingly ornate, cryptic, and sometimes even passionate quality of skaldic verse. The virtue of simple contrast between two such different media leads to the possibility of verses being used to pace a narrative, to create tense climaxes or halt the inexorable flow of narrative cause and effect with a collection of strophes. The expression of personal and deeply felt emotion in a skaldic strophe may provide a dimension to the men and women in a saga narrative which the saga prose, typically functioning as externally focalized narrative, does not. The crypticism of a verse may also be used as a puzzle in the narrative, for instance as an obscure confession to a killing which takes narrative time to be decoded.". Traduzido por Theo de Borba MOOSBURGER.

sentido, sangue, por exemplo, seria dito como " O orvalho da espada", "O corajoso lidador da fé", seria "O missionário"[215]:

> As *kenningar* podem ser altamente complicadas: *troncos ferrenhos da tormenta da lua do lenho do anel da terra*. Anel da terra: o mar (que, na cosmologia nórdica antiga, circundava toda a terra); lenho do anel da terra: "navio" (é de madeira e transita sobre o mar); lua do lenho do mar: "escudo"; tormenta do escudo: "batalha"; troncos ferrenhos da tormenta do escudo: homens ferrenhos em batalha (a associação de "homem" com tronco é frequente na linguagem poética, e provavelmente está relacionada ao mito de criação do homem a partir de uma árvore). A expressão toda "troncos ferrenhos da tormenta da lua do lenho do anel da terra" pode ser compreendida como "guerreiros em batalha". Ela se encontra no poema no. 3 da *Saga de Njáll* (Capítulo LXXVII). (MOOSBURGER, 2014, p. 414)

A interpretação de um verso escáldico pode ser muito complicado, como vimos na citação, e demanda um espaço mais longo de análise entre o idioma original e sua tradução, espaço que não temos como fazer aqui, mas de maneira geral, podemos ver que o verso acima retrata a vitória sobre o pagão, como o missionário pois fim a sua vida com uso do machado devido a proclamação de versos de escárnio contra a fé feitos por *Vetrliði* , inserindo assim uma forma mais forte da dinâmica oral, a narração poética, em que o Cristianismo vence o paganismo. Mas, os embates prosseguem, e outros se erguem contra a fé de Roma, refletindo isso novamente em um embate, feito também de forma poética na narrativa:

> De lá foram até Grímsnes. Lá Þorvaldr o enfermo arregimentou um bando contra eles e mandou mensagem a Úlfr Uggason para que atacasse Þangbrandr e o matasse, e recitou assim estes versos:
> *Eu, Yggr de armadura, faço preito*
>
> *a Úlfr Uggason – lhe hei grã cuidado –*
> *o timoneiro de aço*
> *por que aniquile o insolente vil,*
> *que torpe avilta os deuses,*
> *por que à alçada morada vá de Geitir*
> *– e eu buscarei o outro.*
>
> Úlfr Uggason respondeu-lhe com outros versos:
>
> *Conquanto preito faça o caro sócio*
> *da bebida do alto paço de Óðinn,*
> *néscio a isca que mandas não engulo,*
> *tampouco (que fermentam as desgraças)*
> *ó governante de corcéis do mar*
> *(pois que de um mal assim eu me resguardo)*
> *cairei na armadilha que me envias.*
>
> "E não pretendo," diz ele, "deixar que ele me faça de bobo, mas que ele cuide para sua língua não se enrolar em sua cabeça." E, depois disso, o mensageiro retornou para junto de Þorvaldr, o enfermo, e transmitiu-lhe o recado de Úlfr. Þorvaldr tinha em seu lado muitos homens, e anunciou que fariam contra aqueles uma emboscada

[215] Sobre como foi realizada as traduções desses versos poéticos para o português, ver: MOOSBURGER, 2014, p. 409-418.

> em Bláskógaheiðr. Þangbrandr e Guðleifr cavalgaram de Haukadalr. Encontraram um homem que veio cavalgando na direção oposta; este perguntou por Guðleifr, e, quando o encontrou, falou: "Tu te vales de teu irmão Þorgils, de Reykjahólar, que venho trazer-te informações de que eles prepararam muitas emboscadas, e, além disso, que Þorvaldr o enfermo encontra-se com seu bando junto à margen do arroio Hestloekr, em Grímsnes." "Não deixaremos de cavalgar," diz Guðleifr, "de encontro a ele." Voltaram o curso, em seguida, para Hestloekr. Þorvaldr então atravessara o arroio. Guðleifr falou para Þangbrandr: "Ali está Þorvaldr agora, e ataquemo-lo." Þangbrandr atirou a lança, trespassando Þorvaldr, e Guðleifr desferiu-lhe um golpe no ombro, decepando-lhe o braço, e isso foi a morte dele.
>
> Depois disso, cavalgam até a assembleia, e por muito pouco os parentes de Þorvaldr não lograram atacá-los; Njáll e a gente de Austfirðir deram-lhes auxílio e proteção. (*Brennu-Njáls saga*, CII)

Vemos uma apresentação clara de resistência, formado a partir de conflitos diretos entre aqueles que estão do lado da nova fé e os que não aceitam. Esta passagem serve para nos mostrar que o autor busca apontar uma não passividade para a aceitação dessa fé, revelando assim que a vitória do Cristianismo se deu sobre um sobrepujo legítimo, tanto nas vitórias mágicas, como também nos conflitos físicos, valorizando o lado guerreiro dos missionários. Após essa passagem, versos de escárnio são proferidos contra os pagãos, justamente devido ao seu intento violento e assassino, visto que a narrativa sempre apresenta os missionários em uma dinâmica de "legítima defesa" quando dão cabo da vida de sujeitos na trama.

> Hjalti Skeggjason recitou estes versos de escárnio:
>
> Spari eg eigi goð geyja.
> Grey þykir mér Freyja.
> Æ mun annað tveggja
> Óðinn grey eða Freyja
> Eu não deixarei de insultar os deuses.
> Freyja deve ser uma cadela.
> Ou será um dos dois:
> Odin é um cão ou Freyja.[216]
>
> (*Brennu-Njáls saga*, CII) (LANGER, 2011, p. 10)

Vemos aqui um verso que apresenta um insulto claro aos deuses pagãos, apontando uma clara raiva e difamação após o ataque contra *Þangbrandr,* apresentando de imediato uma mudança na moral pagã e uma subversão, ao pensar no regime de leitura dessas sagas, o autor usa de outras referências escritas e amplia o verso, como veremos, para ter ainda mais força de divulgação na passagem depreciativa. Devemos observar que insultos de cunho sexual eram mais comuns na Escandinávia, como *Ergi* e *Argr,* que seria como acusar alguém de

[216] Na tradução de MOOSBURGER (2014, p. 242): "Não poupo latir aos deuses: Julgo Freyja uma cadela; Porém, é de duas uma: Óðinn é um cãozinho, ou ela."

"afeminado", não masculino, representando um insulto grave, visto que a normatização social era masculina, logo um desvio a isso representava uma perda de prestígio social: "[...] a palavra níð (infâmia) era uma terrível arma verbal de insulto, especialmente se conectada a questões sexuais. Outra palavra extremamente pejorativa, ergi, provocava violenta reação e mágoa, especialmente caso vinculada a homens (significando que era efeminado). " (LANGER, 2015, p. 27). (STROM, 1974, p. 20)[217]

Novamente esta parte do escrito tem outras referências escritas, que o autor soma a sua criatividade:

> Comparado à crônica do *Íslendigabók* – que é muito mais antiga – esta narrativa da *saga de Njal* possui algumas diferenças. O combate entre Thangbrand contra Ulf e Thorvald não é mencionado, nem seus poemas difamatórios. No *Íslendigabók* é proferido que Hjalti ficou desterrado por três anos, após ter ofendido os deuses, mas seu poema possui apenas a frase: *Vilk eigi goð geyja. Grey þykki mér Freyja*, a mesma que foi inserida nas duas primeiras linhas do poema da *saga de Njal*. Além do destaque muito maior para o missionário Thangbrand, também percebemos que a figura de Odin foi acrescentada, tanto no poema de Thorvald (*Yggs*), quanto na difamação de Hjalti (*Óðinn grey*). (LANGER, 2011, p. 11)[218]

Portanto, o autor da saga buscou trabalhar nas referências que tinha e desenvolver os versos difamatórios, sem comentar de imediato a punição sobre a proclamação desses versos, apenas pondo que "Hjalti partiu para o exterior no verão, e também Gizurr, o Branco. "[219]. Obviamente que a escolha em pôr o líder do panteão nórdico não foi arbitrária, mas sim uma referência a situação política da ilha, que sentia a pressão da Noruega, portanto, podemos relacionar *Óðinn* a uma força real e aristocrática. O sentido dessa relação vem que após a unificação com a Noruega em 1264, a Islândia sofria muita pressão da Noruega, logo o acréscimo desse verso por parte do autor vem em relacionar *Óðinn* com a monarquia norueguesa e também servir como um insulto para tal, mostrando claramente o universo

---

[217] "O cachorro geralmente era considerado o companheiro e guia das jornadas da alma para o outro mundo em rituais votivos (simbolizado pelo cão mitológico Garm) e conectado com a ideologia guerreira (os cães de caça e de guarda são associados como o lobo aos jovens guerreiros) (LANGER, 2010a; DAVIDSON, 1988, p. 57). Existem indícios arqueológicos de sacrifícios deste animal, de forma decapitada, no sítio de Borg (Noruega) dedicados a Frey e Freyja (CHRISTIANSEN, 2006, p. 81). Com isso, podemos perceber que o cachorro era um animal extremamente importante nas concepções religiosas pré-cristãs dos nórdicos. Comparar sexualmente uma deusa ou deus a este animal (o termo *grey* também significa prostituta), deste modo, seria um ato que os desvincularia de maiores poderes. " (LANGER, 2011, p. 10-11).

[218] Para as comparações entre o *Íslendigabók* e os versões poéticos da saga, recomenda-se ver a tabela I, em: LANGER, 2011, p. 16.

[219] Posteriormente que sabemos de sua punição: "Então, no verão, Hjalti Skeggjason foi proscrito na assembleia por escarnecer os deuses." (*Brennu-Njáls saga,* CIV*)*

político de produção que a saga está inserida, assim como a dinâmica do autor com o seu público. (BOROVSKY, 1999, p. 10-11) (LANGER, 2011, p. 16).[220]

Com isso a narrativa segue seu ciclo de embates, elencando mais situações em que *Þangbrandr* deve superar as forças pagãs:

> [...] Mas o navio de Þangbrandr quebrou-se a leste, junto a Búlandsnes, e o navio chamava-se Bisonte. Þangbrandr percorreu os distritos bem a oeste.
>
> Steinun, a mãe de Refr poeta, foi ao encontro dele; ela pregou o paganismo a Þangbrandr, e pronunciou-se diante dele por um longo tempo. Þangbrandr quedou-se calado enquanto ela falava, mas falou por um longo tempo depois, e fez tudo quanto ela dissera mudar-se em erro. "Tu já ouviste," disse ela, "que Þórr desafiou Cristo a um duelo, e ele não ousou lutar com Þórr?" "Eu já ouvi," diz Þangbrandr, "que Þórr não seria mais que terra e cinzas, tão logo Deus não desejasse que ele vivesse." "Tu sabes," diz ela, "quem quebrou teu navio?" "Que me dizes a esse respeito?" diz ele. "Tenho para te dizer isto," diz ela:
>
> 1. Braut fyrir bjöllu gæti, bönd ráku val strandar, mögfellandi mellu, mástalls, Vísund allan.
> Hlífðit Kristr, þá er neyfði knörr, málmfeta varra.
> Lítt ætla eg að guð gætti Gylfa hreins að einu.
> 1.O matador de gigantes (*Þórr*), destruiu totalmente o Bisonte do guardião dos sinos (*Missionário*), que naufragou por obra dos deuses.
> Cristo não cuidou, ao que parece da destruição do Knörr (*Tipo de embarcação comercial*).
> Eu creio que Deus não guardou a rena que cavalga as ondas (*Navio*).
> 2. Þór brá Þvinnils dýri Þangbrands úr stað löngu, hristi búss og beysti barðs og laust við jörðu.
> Muna skíð um sjá síðan sundfært Atals grundar, hregg því að hart tók leggja, hánum kennt, í spánu.
> 2. Thor agarrou o cavalo de Þvinnil (*Navio*) de
> Thangbrand, bateu e moveu sua madeira e o lançou contra as rochas;
> Não voltará a singrar o mar novamente, o esqui de Atal (*Navio*)
> Pois uma tormenta terrível o deixou em pedaços.
> (*Brennu-Njáls saga*, CII, adaptado de LANGER, 2011, p. 10, grifos nossos)[221]

Observamos aqui um momento de conflito mais direto, quando *Steinun*[222], busca apresentar para o missionário elementos do paganismo e tentar converte-lo, mesmo sem

---

[220] "Existe, obviamente, o reconhecimento da superioridade da nova religião, mas o episódio da conversão aponta para uma crítica ao domínio político de então, por meio do descrédito com a figura de Odin. Já para com o deus Thor, seu poder sobre as forças da natureza permanece inalterado. Com isso, o islandês, seja o camponês ou o aristocrata, conversa seu espírito de liberdade e de identificação com um passado considerado melhor, mas agora regido por uma nova religião em um novo direcionamento político-social." (LANGER, 2010, p. 160)

[221] Na tradução de MOOSBURGER (2014, p. 242-243): "O matador da prole da giganta partiu a nau do guardião de sinos, quebrantou-lhe o Bisonte; Os deuses arrastaram para a costa o corcel do poleiro da gaivota. Cristo não amparou, quando quebrou, a nave; e Deus, eu creio, não guardava tão bem de Gylfi a rena. E ela recitou outros versos: De Þangbrandr, ao largo Þórr levou de seu sítio, de Þvinill o veado; a árvore fez estremecer da proa à costa quebrantou-a; nunca mais poderá esse carvalho do campo de Atall velejar de novo; a tormenta enviada por aquele espedaçou-o em cacos."

[222] "Steinunn foi uma das raras poetisas da Era Viking cuja obra sobreviveu. Estes poemas foram preservados em várias versões, o que indica que eram muito populares durante o século XII e XIII (JESCH, 2003, p. 166). Seus versos são claramente pagãos, contrastando a proteção de Cristo com o poder de Thor, este último triunfando. A

sucesso. A partir disso os dois começam a falar sobre suas religiões, cada um defendendo a sua, ao ponto de elencarem os poderes de seus deuses, então *Steinun,* recita versos que relaciona o poder de *Þórr* como a força responsável por causar a destruição do barco do missionário.

Vemos como dentro da força poética o autor usa de um recurso para incrementar a narrativa e por um elemento mais tenso e decisivo, que deixa o leitor/ouvinte esperando o que se segue (O'DONOGHUE, 2005, p. 6). O verso inteiro serve para mostrar a tentativa do pagão, na ótica do autor, em subverter o naufrágio de *Þangbrandr,* imputando tal calamidade para o deus *Þórr,* que como controlador das tempestades, buscou destruir seu barco e pôr fim a sua missão como propagador de uma nova crença. Novamente, vemos o autor insere um caráter de subversão sobre elementos feitos por pagãos, sempre lhes apregoando valores inferiores.

A narrativa segue com a seguinte conclusão: "Depois disso, Steinunn e Þangbrandr separaram-se, e eles partiram para oeste, até Barðastrǫnd.". Ou seja, não há uma resposta de *Þangbrandr* para ela, logo, em uma cena que se configurar como um debate oral entre duas partes que representam uma fé cada, teria como resultado um silêncio de *Þangbrandr,* e a aceitação de uma "derrota" moral contra esse debate intelectual com *Steinunn*?

> Na realidade, alguns pesquisadores percebem essa cena dentro de um grande drama social – significaria o encontro entre o Estado livre pagão da Islândia (representado por Steinnun) e a monarquia norueguesa cristã (Thangbrand) para Victor Turner. Para outros, a cena encarnaria dramas sociais baseados na coexistência de uma tradição oral e outra escrita. Else Mundal perceberia o paradigma de uma mulher nórdica poderosa na tradição oral (e pagã), mas submissa na tradição escrita (e cristã, na literatura). Para estes dois referenciais, a passagem cultural teria sido um desastre: enquanto no primeiro caso, ocorre a perda da liberdade política, no segundo, a mulher perde a independência. Carol Clover postularia ainda uma interpretação intermediária para as idéias de Turner e Clover - que a mulher era simultaneamente as duas coisas: poderosa do privado e impotente no público (BOROVSKY, 1999, p. 10-11).
> Estudando a performance feminina na Escandinávia medieval, Zoe Borovszky interpreta que as mulheres participavam da transmissão do conhecimento oral, eram limitadas mas não totalmente dominadas pelos homens e valores masculinos. Durante o ritual religioso, elas poderiam encontrar um espaço não oficial dentro da esfera pública (BOROVSKY, 1999, p. 32). Assim, o embate de Steinunn com Thangbrand pode ser percebido como um momento de poder e de grande

métrica utilizada, *dróttkvaett*, é perfeita. A estrutura dos versos segue uma tradição escáldica em que o herói retratado obtém sucesso com sua jornada sobre os maus elementos da natureza (tempestades, chuvas, neblinas, etc). As várias indicações do uso de *kennings* (metáforas poéticas) para embarcações, indicam um tipo de poesia de navegação – mas ela inverte a convenção, descrevendo uma viagem fracassada, sendo a antítese de um poema de louvor (JESCH, 2003, p. 167). O uso de antigos nomes de reis dos mares (Atall, Gylfi, Þvinnil) e o tema da navegação e vida náutica é tipicamente masculino (STRAUBHAAR, 2002, p. 268)." (LANGER, 2011, p. 11)

> visibilidade para a mulher nórdica, onde esta encontra espaço para sua influência além do mundo privado. (LANGER, 2011, p. 13)

Portanto, não podemos afirmar categoricamente que o clérigo fora derrotado e, portanto, humilhado pela mulher. As múltiplas interpretações sobre esse acerto refletem as possibilidades e dos jogos narrativísticos que o autor inseria na trama, fazendo relações com o tempo narrado, mas ainda tendo uma forte base no tempo de sua tessitura. Mas, podemos inferir que o clérigo não viu uma necessidade de responder, ou não teve uma capacidade para configurar corretamente uma composição em verso, visto que sua apresentação na métrica *dróttkvaett,* é exclusivo da região islandesa, norueguesa e das ilhas *Orkney*, sendo considera a mais distinta forma de métrica do islandês antigo, sendo utilizando perante guerreiros e/ou cortes, logo, essa especificidade pode ter impedido o missionário de realizar um réplica, algo que o autor deixou permanecer ou também por esses mesmo motivos não o fez. (POOLE, 2007, p. 269)[223]. Portanto, uma definição clara deste trecho não pode ser totalmente definida, ainda deixando margens de interpretação e teorias.

> Em Hagi, em Barðastrǫnd, morava Gestr Oddleifsson; ele era o mais sábio dos homens, tanto que via o destino dos homens. Ele recebeu Þangbrandr e seus companheiros com um banquete. Eles chegaram a Hagi com sessenta homens. Foi então dito que havia lá já duzentos homens pagãos, e que era esperado lá o *berserkr* de nome Ótryggr, e estavam todos com medo dele; sobre ele dissera-se tanta coisa, que ele não temia nem fogo nem lâmina, e estavam muito medrosos os pagãos. Então Þangbrandr perguntou se os homens desejavam aceitar a fé, mas todos os pagãos se contrapuseram muito. "Farei uma proposta a vós," diz Þangbrandr, "para que experimenteis qual é a melhor fé. Nós acenderemos três fogueiras; vós, os homens pagãos, consagrareis uma delas, eu outra, e a terceira restará não consagrada. Mas se o *berserkr* tiver medo daquela que eu consagrar e caminhar através da vossa fogueira, então vós recebereis a fé." "Isso foi bem falado," diz Gestr, "e anuirei a isso, falando de minha parte e da gente de meu lar." E quando Gestr havia pronunciado isso, muitos outros anuíram, e fez-se aclamação.
>
> Contou-se então que o berserkr chegou à fazenda, e então foram feitas as fogueiras e elas ardiam; os homens apanharam então suas armas e correram para os bancos e assim aguardaram. O berserkr precipita-se portas adentro, armado; chega ao interior do salão e de imediato caminha através da fogueira que os pagãos consagraram, e depara-se com a fogueira que Þangbrandr tinha consagrado, e não ousou cruzar esta fogueira e disse que se queimava todo. Ele golpeia na direção do banco com a espada, e atinge a viga, tão alto a brandiu. Þangbrandr atingiu-lhe o braço com o crucifixo, e ocorreu uma revelação tão grandiosa, que a espada caiu da mão do berserkr. Então Þangbrandr golpeia com sua espada contra o peito daquele, enquanto Guðleifr fere-lhe o braço, decepando-o. Então muitos se aglomeraram sobre o berserkr e o mataram. Depois disso, Þangbrandr perguntou se eles desejavam receber a fé. Gestr declarou que prometera uma só coisa e que tinha intenção de

[223] POOLE, Russell. Metre and metrics. In: MCTURK, Rory (ed.). **Old Norse Icelandic Literature and Culture**. London: Blackwell, 2007, p.p. 265-287.

> cumpri-la. Þangbrandr então batizou Gestr e toda a gente de seu lar e muitos outros. (*Brennu-Njáls saga*, CIII)[224]

Aqui nós focaremos em um que consideramos fundamental, o encontro dos missionários com um *berserkr,* que são comumente descritos como guerreiros que combatiam de forma ensandecida em batalhas - *berserksgangr* -[225], de uma forma que não sentiam dor e nem precisavam de qualquer tipo de proteção, "[...] As sagas lhes apresentam de diversas maneiras, como guerreiros que são parte especial dos exércitos do rei Haraldr, abençoados pelo deus Odin, ou ainda como perigosos foras da lei que adentram a Islândia em busca de terras e mulheres para o seu bando." (MIRANDA; RACY, 2012, p. 83). Este encontro é emblemático, pelo fato do guerreiro que "veste a pele do urso" (tal termo seria a tradução quase literal para o termo *berserkr*[226]*)* é o símbolo máximo do guerreiro da sociedade *viking*, logo, um dos maiores símbolos dos nórdicos, visto que as sociedades da região eram fortemente marciais e belicosas (LUTH, 1979, p. 164-172). O missionário

---

[224] Para uma leitura em inglês, recomendamos a referência a seguir, que usamos fortemente como forma comparativa de tradução, juntamente com o nórdico antigo e o português, ver: ANÔNIMO. **Njal's Saga.** Trad. Robert Cook. London: Penguin Books, 2001. (Trecho específico: p.p.178-179)

[225] "Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir Hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir, en Hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sina, váru sterkir sem birnir eða griðungar; þeir drápu mannfólkit, em hvártki eldr né járn orti á þá; þat er kallaðr berserksgangr." (*Ynglingasaga*, 6). "Óðinn era conhecido por, na batalha, tornar seus inimigos cegos, surdos e medrosos. Suas armas não feriam pouco mais que varetas, e seus homens iam sem armadura e agiam como cachorros e lobos, mordendo os seus escudos, eram fortes como ursos e touros. Eles matavam pessoas e nenhum fogo ou aço os afetava; Isso é chamado berserksgangr" (*Ynglingasaga*, 6). Há diversas teorias sobre como os sujeitos chegavam nesse estado, que o relato acima cita, uns apontam para uma relação com o culto de odínico e o uso drogas que poderia justificar o estado descrito: "[...] men who had become psychotic from drugs, that their frenzied state was induced by consuming *fly agaric*, an hallucinogenic mushroom, drinking too much alcohol or simply tricking the mind into rage through self-induced or group stimulus (SPRAGUE,2007, p. 81); "The sources concerning *berserker* do not allow us to postulate that their frenzy was technically ecstatic, and, whereas shamanic ritual is controlled, we do not find any ritual element associated with *berserksgangr*, which indeed appears to have been a wholly uncontrolled release of individual strength (TOLLEY, 2007, p. 6)." Ainda podemos avaliar no que tange a constante presença destes sujeitos em grupos ou pares, e raramente em dinâmica singular: "Berserkers traditionally appear in groups. This fact allowed several scholars to develop the theme of Germanic secret unions. Here the implied provisos seem to be that, inasmuch as berserkers were warriors, Germanic warriors were berserkers and that since male unions (from initiation groups to Jómsvikingar) existed, everything we learn about them is relevant for the history of berserkhood, even though berserkers never formed secret unions and were not initiated into any groups" (LIBERMAN, 2004, p. 4). Logo, podemos concluir uma ligação destes guerreiros com deus maior do panteão nórdico, dando ainda mais sentido para sua vilanização e utilização na trama para uma disputa entre crenças. Tradução do trecho supracitado, ver: MIRANDA, P. G.; RACY, Ana. Nem o fogo nem o aço: considerações sobre os embates entre Berserkir e clérigos na conversão da Islândia. In.: **Plêthos**, 2, 2, 2012.

[226] "Trata-se dos guerreiros de elite conhecidos pela designação de berserkir. Existem duas explicações atuais para este nome. A mais coerente diz que seria "camisa de urso" (do nórdico *bear*), e a outra "sem camisa" (do nórdico *bare*). Seja como for, talvez as duas possam ter coerência mútua. A ligação com o urso provém do simbolismo e da importância deste animal para as tribos de origem germânica, desde a antiguidade. E a segunda explicação, sem camisa, refere-se ao fato dos berserkers não usarem nenhuma proteção nas batalhas. A principal característica dos berserkers seria sua fúria incontrolável e assassina. Muito antes dos Vikings, um cronista latino chamado Tácito já se referia a guerreiros entre os germanos que possuíam estas características, que aliás, eram muito louvadas por sociedades que dependiam totalmente da guerra para sobreviver. (LANGER, 2007, p. 44-45)." (LANGER, 2011, p. 13)

Þangbrandr é recebido na casa de *Gestr Oddleifsson*, onde era realizada uma festa para umas duzentas pessoas, ansiosas pela visita do *berserkr Ótryggr.*

A ânsia pela chegada de *Ótryggr* se deve ao fato dele ser um grande guerreiro, que não temia o aço, o fogo e o combate. Durante a espera pela sua chegada, o missionário tenta converter os indivíduos ali presentes, mas todos se negam. Vendo esta negativa, o missionário faz uma proposta: "seriam acessas três fogueiras, uma consagrada pelos pagãos, uma pelos cristãos e a terceira ficaria sem consagração. Caso o *berserkr* tivesse medo da fogueira que *Þangbrandr* consagrou, todos teriam que ser convertidos, o que é plenamente aceito pelos presentes. " (LANGER, 2011, p. 12). Quando o *berserkr* chega, ele enfrenta tal desafio, atravessa a fogueira consagrada pelos pagãos ficando ileso. Mas ao se deparar com a consagrada pelo missionário, ele se contém, visto que tal fogueira o queimava. *Þangbrandr* de posse de seu crucifixo o usa como símbolo para desarmar o guerreiro, dando todo um sentido de milagre a cena, que prossegue com o braço do *berserkr* sendo decepado por *Guðleifr*. Por fim, vários são convertidos, pois a mágica cristã se mostrou superior e maior, onde seu enaltecimento foi feito pela subversão e destruição de um dos maiores símbolos desse mundo pagão, e por causa disso e do uso da "dialética da salvação" e de uma "pedagogia do medo" os pagãos se convertem.

A "pedagogia do medo" consistia em um ensinamento através do medo, como o próprio nome já nos revela, era uma prática que consistia em usar medo como ferramenta de "conversão", tornar as divindades veneradas em algo que gere medo (demonizar), algo que faça os seus adoradores abandonarem tais deuses e virem para o lado da salvação e da bondade. Em suma, temos à aplicação do medo como uma ferramenta de "conversão" e de transformação, ferramenta que possibilita uma formação e reestruturação dos dogmas do Cristianismo e é instrumento fundamental no convencimento de que os cristãos são os verdadeiros donos da salvação, além de ajudar na vitória "mágica", da força e dos preceitos, sobre os pagãos. Logo, a "dialética da salvação" entra neste meio, pois o medo serve para mostrar que tem o poder de salvação, fazendo com que o indivíduo aceite a mudança de religião pelo temor da condenação, quando o Cristianismo mostra uma força superior, como no caso do *berserkr.*[227]

[227] Ver: THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Cia das Letras, 1991; NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

> Na *saga de Njal*, os próprios pagãos temem o personagem Otrygg. Isso pode evidenciar uma possível sobrevivência folclórica, onde a memória social conservou em parte as querelas entre os fazendeiros livres e o grupo dos berserkers – que segundo algumas referências, eram acometidos de êxtase e loucura mesmo fora do campo de batalha, como descrito na *saga de Egil*.
> Outra possibilidade é que o escritor criou uma dicotomia entre o herói cristão, Thangbrand, e o campeão do paganismo, Otrygg, justamente para enaltecer o milagre do crucifixo e a conversão (esta passagem do episódio do berserker não é mencionada no *Íslendigabók*). Essa segunda hipótese é confirmada pela existência de outra narrativa, muito semelhante e quase do mesmo período, existente na *Vatnsdæla saga* 46 (*c.* 1270-1280), onde uma dupla de berserkers de nome Hauk, que era temida pelos moradores da região, é confrontada pelo bispo Frederick. Este os desafia a atravessar três fogueiras, onde são queimados e mortos. Após o fato, os habitantes do local são batizados.
> Neste caso, o milagre não é apenas indicador da superioridade da nova religião, mas um substituto para a tradição: no imaginário medieval, o miraculoso cristão sobrepunha o miraculoso pagão com o mesmo nível de realismo e eficácia (VAUCHEZ, 2002, p. 201). O sobrenatural pré-cristão sobrevive mesmo após as modificações culturais advindas com a nova fé. Várias *sagas de bispos* (*Byskuppa sögur*) utilizam narrativas que eram conhecidas nos tempos antigos: a imobilidade do corpo, tema presente em uma espécie de magia odínica que acometia certos guerreiros no campo de batalha (*herfjöttur*), que ressurge na imobilidade de um santo após sua morte (*Jóns saga*); a jornada para fora do corpo, comum no paganismo (as metamorfoses animais da *Kormáks saga* e nas *Eddas,* entre outras) e nas narrativas de santos (bispos visitam o céu na *Guðmundar saga*). (LANGER, 2011, p. 14-15)

Logo, temos esse episódio como algo extremamente emblemático, de um elemento que a *Kristni Saga* e a *Vatnsdæla saga* apresentam, revelando-se quase como algo estilístico dentro da narrativa, sendo um *exempla* compositor de uma vitória sobre a crença pagã. Portanto, o autor preparou a chegada e uma sequência de vitórias de *Þangbrandr,* para que ele tivesse o seu grande momento, seu grande milagre, servido como uma clara representação da vitória da mágica e do deus cristão. Essa ótica de conversão fica ainda mais evidente, quando vemos que "Então muitos se aglomeraram sobre o berserkr e o mataram. ", ou seja, a morte de *Ótryggr* se dá pelas mãos das pessoas da festa, atestando seu ódio contra tal sujeito – e de certa forma contra a sua crueldade e daquilo que representa – e uma aceitação da vitória do missionário. Em suma, o autor narra sobre as disputas e vitórias de *Þangbrandr,* apresenta suas viagens e a força de sua missão, delineia na trama a sua superioridade, para enfim direciona-lo ao *Alþing* e realizar a tentativa de aceitação oficial da fé frente aos grandes sujeitos da Islândia.

> Þangbrandr então se aconselhou com Gestr se deveria ir até os fiordes do oeste, mas ele o dissuadiu disso e declarou que lá havia homens duros e de trato ruim, – "mas se esta fé está destinada a firmar-se, haverá então de firmar-se na assembleia geral, e deverão estar lá presentes todos os chefes, de todos os distritos." "Pronunciei-me já na assembleia," diz Þangbrandr, "e lá me deparei com a maior dificuldade." "Já cumpriste, porém, a maior parte da missão," diz Gestr, "ainda que a outros seja dado fazer dela lei. Mas dá-se conforme o dito, que 'não tomba a árvore ao primeiro golpe'." Em seguida, Gestr deu a Þangbrandr bons presentes, e ele retornou para o sul.

> Þangbrandr foi então até o Quarto Sul e, de lá, até os Fiordes do Leste. Ele passou um tempo hospedado em Bergþórshváll, e Njáll deu-lhe presentes. Então cavalgou para o leste, até Álptafjǫrðr, ao lar de Hallr. Ele mandou repararem seu navio, que os homens pagãos chamaram de Arca de Ferro. Neste navio, Þangbrandr partiu da terra, e Guðleifr com ele. (*Brennu-Njáls saga*, CIII)

Aqui já entramos em uma outra dinâmica, que passaremos a observar não disputas mágicas mais latentes, o autor já usou de tal representação e provou a superioridade cristã, mas agora deve-se ter uma ligação de como se deu o processo de aceitação do Cristianismo no regime legal, apresentando todo um ar de memorialística e de rememoração de acontecimentos do passado, obviamente, que já tendo para o leitor uma maior clareza sobre a capacidade e o modo de ação dos missionários.

> Þangbrandr contou ao rei Óláfr sobre os feitos maus que os Islandeses praticaram contra ele, diz que eles são tão adeptos da magia que a terra lá se partiu sob seu cavalo e tomou-lhe o cavalo. Então o rei Óláfr enfureceu-se tanto que mandou prenderem todos os homens islandeses e metê-los numa masmorra, e pretendia então pô-los à morte. Então Gizurr, o Branco, e Hjalti ofereceram-se como penhores por esses homens, e propuseram ir eles até a Islândia e pregar lá a fé; o rei recebeu bem isso, e aqueles todos foram libertados. (*Brennu-Njáls saga*, CIV)

Vemos que a primeira ação de *Þangbrandr,* é se reportar ao rei, revelando as consequências das ações contrárias a nova fé que foram feitas por pagãos na Islândia. O rei, como já vimos, fazia medidas mais agressivas de conversão, assim como é considerado sacro dentro de uma ótica cristã, portanto sua presença na narrativa vai refletir como a sua pressão e influência, através da representação de "[...]Gizurr, o Branco, e Hjalti" podem influenciar na aceitação da fé romana. (BIRRO, 2013)

> Então Gizurr e Hjalti aprontaram seu navio para partirem rumo à Islândia, e não tardou até que estavam prontos; chegaram, aportando em Eyrar, quando dez semanas de verão se haviam passado. Obtiveram imediatamente cavalos para si, e conseguiram homens para descarregarem o navio. Eles cavalgam então, trinta homens ao todo, rumo à assembleia, e enviaram uma mensagem aos homens cristãos para que estivessem prontos. Hjalti ficou para trás em Reyðarmúli, pois tomara conhecimento de que havia sido proscrito por blasfêmia. Mas, quando eles chegaram a Vellandkatla, acima de Gjábakki, veio novamente para junto deles Hjalti, e ele dizia que não desejava demonstrar para os homens pagãos que lhes tivesse medo. Chegaram então cavalgando ao encontro deles muitos homens cristãos, e eles cavalgaram para a assembleia com uma grande tropa. Os homens pagãos haviam também arregimentado tropas, e houve a iminência de que toda a gente na assembleia travasse uma batalha, entretanto isso não se deu. (*Brennu-Njáls saga*, CIV)

Um cenário de combate está montado, uma arregimentação cristã, muitas dessas forças foram conseguidas pelas ações de *Þangbrandr,* e de um outro lado havia uma "resistência

pagã" – para usar uma referência que a narração infere. Vemos que o cenário se encontra favorável para o conflito, onde cada lado arregimentou tropas para definir a questão, mas isso acaba não ocorrendo, dando um desfecho tenso para o capítulo. Ainda podemos observar que *Hjalti,* desafia a proscrição pelos seus versos de escárnio contra os deuses, e opta por ir junto com a força cristã, não apenas desafiando a razão e aqueles que lhe puniram, como também "não desejava demonstrar para os homens pagãos que lhes tivesse medo", inserindo novamente um ar pejorativo sobre a utilização da expressão "homens pagãos", revelada na necessidade de *Hjalti* em mostrar sua superioridade e ausência de medo.

> Os homens cristãos armaram suas tendas, e Gizurr e Hjalti estavam na tenda dos homens de Mosfell. No dia seguinte, ambas as partes andaram até a rocha da lei, e tanto os homens cristãos quanto os pagãos nomearam para si testemunhas, e declararam-se uns desobrigados das leis dos outros, e fez-se tamanho alarido na rocha da lei que ninguém ouvia a fala de ninguém. Em seguida, os homens foram embora, e todos julgavam que a situação se mostrava difícil. Os homens cristãos tomaram como recitador da lei Hallr de Síða, e Hallr foi ao encontro de Þorgeirr, goði de Ljósavatn, e deu-lhe três marcos de prata para que proclamasse as leis, e isso foi, todavia, uma decisão arriscada, pois ele era pagão. (*Brennu-Njáls saga*, CV).

Um debate é formado, e o primeiro a ser escolhido para representar a questão cristã é *Hallr de Síða,* que havia sido um dos primeiros a se converter e fora braço fiel dos missionários durante a tentativa de conversão. Ele, acaba por escolher o "orador das leis" para decidir qual seria a lei sobre essa questão, visto que cada lado estava a negar o outro, portanto era necessário um sujeito que apresentasse uma lei geral para a Islândia e que todos teriam que aceitar. A escolha por *Þorgeirr*[228] foi arriscada, visto que ele era pagão e poderia tender para esse lado, mas *Hallr de Síða* confia que a conjuntura é favorável para o Cristianismo e que *Þorgeirr* julgaria com sabedoria o que fosse melhor para a ilha. Apesar da decisão favorável de *Þorgeirr* em relação a nova fé, a narrativa o coloca como um sujeito sábio que toma tal atitude de acordo com um pensamento geral da ilha, quase que se inserido na dinâmica de "nobre pagão", pois alguns elementos definidores não estão presentes em sua figura. (LÖNNROTH, 1969, p. 2)

> Þorgeirr quedou-se deitado assim o dia todo, com um casaco estendido sobre sua cabeça, e falou para ninguém ir ter com ele. E, no dia seguinte, os homens caminharam à rocha da lei; então Þorgeirr pediu silêncio e pronunciou-se: "Parece-me que a nossa questão tenha atingido um impasse, se todos não puderem ter as mesmas leis, mas se as leis estiverem divididas ao meio, então também a paz estará

[228] "Morava em Ljósavatn um homem de nome Þorgeirr; ele era filho de Tjǫrvi, filho de Þorkell o longo. Sua mãe chamava-se Þórunn e era filha de Þorsteinn, filho de Sigmundr, filho de Gnúpa-Bárðr. Sua mulher chamava-se Guðríðr; ela era filha de Þorkell, o negro, de Hleiðrargarðr; seu irmão era Ormr costas-de-arca, pai de Hlenni, o velho, de Saurboer. Þorkell e Ormr eram filhos de Þórir *snepill*, filho de Ketill *brimill*, filho de Ǫrnólfr, filho de Bjǫrnólfr, filho de Grímr bochechas-peludas, filho de Ketill *hoeingr*, filho de Hallbjǫrn meio-trǫll de Hrafnista" (*Brennu-Njáls saga*, CV)

> dividida, e não será possível viver com isso. Agora desejo perguntar aos homens cristãos e pagãos se desejam compartilhar as leis que eu proclamar." Todos anuíram a isso. Ele declarou que desejava receber juramentos deles, e garantias de que os guardariam. Eles anuíram a isso, e ele recebeu deles garantias. "O princípio de nossas leis é," disse ele, "que todos os homens deverão ser cristãos nesta terra e crer em um deus, pai e filho e espírito santo, e abandonar toda adoração aos falsos ídolos, não expor crianças e não comer carne de cavalo; haverá pena de proscrição mínima caso isso se descumpra à vista, mas, se for feito às escondidas, então não será passível de punição." Mas esses paganismos foram todos abolidos alguns invernos mais tarde, de modo que não mais se os podia praticar às escondidas mais do que abertamente. Ele então falou da guarda do dia do Senhor e dos dias de jejum, dias de Natal e Páscoa e todos os maiores dias santos. Os homens pagãos julgavam que haviam sofrido uma grande traição, contudo a fé foi feita lei e todos os homens tornados cristãos nesta terra. E os homens retornam às suas casas da assembleia com isso. (*Brennu-Njáls saga*, CV)

Logo vemos que a decisão do "orador das leis" foi na intenção de manter a paz, pois como vimos no capítulo primeiro, a pressão da Noruega somada a uma divisão interna da ilha, iria causar uma guerra, provavelmente levando a ilha a uma conversão mais forçada, mas também deixando claro que a conversão pela "paz" se deu por uma ameaça e pressão de guerra.

Essa aceitação, entra novamente na dinâmica da passividade do pagão, como se após essa proclamação todos fossem aceitar e se tornarem verdadeiramente pagãos. Incialmente há uma certa liberdade para o pagão, um período de transição e adaptação para aqueles que se resignavam como pagãos. Mas, o importante é que dentro de uma decisão política o Cristianismo é apresentado como aquele que traz a paz, como um elemento que entra de uma forma pacífica e fazendo melhorar os homens, nesse ponto, a ótica da narrativa se relaciona em muito com a questão da guerra civil que se vivia na Islândia, tentando mostrar que uma ética pagã e seus costumes, que ainda residiam na sociedade eram elementos fundamentais para esse conflito, algo que veremos ao analisar o fim da narrativa. (STRÖMBÄCK, 1975, p. 13-17) (OLIVEIRA, 2015, p. 19-20)

Também devemos observar novamente a relação do autor com o *Íslendingabók*:

> Þá var at mælt í lögum, at allir menn skyldi kristnir vera ok skírn taka, eir er á r váru óskír ir á landi hér. En of barnaútbur skyldu standa in fornu lög ok of hrossakjötsát. Skyldu menn blóta á laun, ef vildu en var a fjörbaugsgar r, er váttum of kæmi vi . En sí ar fám vetrum var sú hei ni af numin sem önnur.
>
> Então foi declarada a lei que todas as pessoas deveriam ser cristãs e aceitar o batismo, inclusive quem não fora batizado nesta terra. Mas, da antiga lei, o abandono de crianças e a ingestão de carne de cavalo deveriam ser mantidos. As pessoas teriam que fazer sacrifícios em segredo caso quisessem evitar o banimento por três anos, o que aconteceria caso fossem descobertas. Alguns anos depois, aquela prática pagã foi abandonada, assim como as demais (Íslendingabók,7). (Adaptado de COSTA; BIRRO, 2009, p. 23)

Obviamente que o autor se usou de tal escrito dentro da dinâmica de sua narrativa, revelando mais uma vez seu conhecimento sobre outras obras, assim como revelando sua adaptação para melhor servir aquilo que escrevia e o contexto desejado dentro da dinâmica da trama. Portanto, podemos inferir que a forma que o autor narra os fatos sobre a chegada do Cristianismo, é composta tanto por uma cultura escrita local, pela tradição oral e por sua liberdade autoral dentro obra, lhe ponde além da definição de compilador.

A partir desse ponto, a narrativa muda sua linguagem, termos típicos do universo cristão e de seus costumes, passam a ser usados por personagens e na narrativa, representando um tempo narrado onde o Cristianismo é aceito de imediato, colocando assim uma dinâmica de uma aceitação total, e valorizando a utilização de termos cristão, como o "dia do Senhor[229] e dos dias de jejum, dias de Natal e Páscoa e todos os maiores dias santos", usando-os como marcos temporais, inclusive. Mas essa mudança de religião, traz além de novos termos, traz para a narrativa uma força de milagre e justiça que apresenta a nova crença como mais forte e superior a ética pagã, inferiorizando e demonizando:

> Ocorreu, três invernos mais tarde em Þingskálaþing, que Ámundi, o cego, filho de Họskuldr Njálsson, estava na assembleia. Ele era guiado pelas pessoas entre as tendas. Chegou à tenda em que se encontrava Lýtingr de Sámsstaðir; ele é guiado para o interior da tenda e até diante do local onde estava sentado Lýtingr. Ele falou: "Está aqui Lýtingr de Sámsstaðir?" "Que desejas de mim?" diz Lýtingr. "Desejo saber," diz Ámundi, "com que queres compensar-me por meu pai. Eu sou ilegítimo, e de ninguém recebi compensação." "Eu já paguei compensações plenas por teu pai," diz Lýtingr, "e o pai e os irmãos de teu pai receberam, ao passo que meus irmãos foram declarados sem preço. E conquanto eu tenha feito mal, sofri uma dura queda." "Não pergunto sobre isto," diz Ámundi, "sobre a compensação que lhes pagaste; eu sei que vós entrastes em acordo. Eu pergunto, sim, com que queres compensar a mim." "Com absolutamente nada," diz Lýtingr. "Não me parece," diz Ámundi, "que isso esteja correto perante Deus, do modo como tu me atingiste próximo ao coração; e eu tenho para te dizer que, se meus dois olhos fossem sãos, eu ou receberia uma compensação em dinheiro por meu pai ou faria uma vingança de

[229] "Lembra-te do dia do sábado, para o santificar" (Êxodo 20:8). O dia do senhor é uma referência ao sábado, que vem do hebraico *sabbath*, que podemos traduzir como descanso. Tal descanso reflete ao próprio descanso de Deus: "No sétimo dia, Deus já havia terminado a obra que determinara; nesse dia descansou de todo o trabalho que havia realizado. " (Gênesis 2:2). "o sétimo dia, porém, é um *Shabbãth*, sábado, de *Yahweh*, teu Deus. Nesse dia não farás obra ou trabalho algum, nem tu nem teu filho ou filha, nem o teu servo ou serva, nem o teu boi, teu jumento ou qualquer dos teus animais, nem o estrangeiro que estiver vivendo em tua propriedade, para que o teu servo e a tua serva descansem como tu." (Deuteronômio 5:14). Sobre o descanso no sétimo dia, a bíblia nos revela várias passagens sobre a necessidade e a razão desse descanso. Este dia seria para refletir e pensar na obra do senhor, ir a missa e congregar com a comunidade (Marcos 2:27). Até a Ressurreição de Jesus Cristo, o dia santo era o sábado, como vemos em apontamentos de muitas passagens, mas após a Ressurreição, o domingo passou a ser santificado e considerado o Dia do Senhor, em lembrança da própria Ressurreição naquele dia (Atos 20:7; I Coríntios 16:2).Desde então, os seguidores da fé passaram a guardar o primeiro dia da semana como o Dia do Senhor. Portanto devemos ter cuidado a mensurar a qual dia se refere o dia do senhor, que no nosso caso, passa a ser o domingo. Além disso, a presença dessa data em específico revela uma mudança nos costumes que o autor tentar postular, pois os sujeitos poupariam trabalho e passariam usar seus dias para realizar atividades em prol dos dogmas da fé. Ver: ANÔNIMO. **Bíblia de Jerusalém**, séc XI a.C. -III d.C.. Vários tradutores do hebraico e grego para o português. São Paulo: Paulus, 2002.

> sangue, mas que Deus decida quanto a nós dois." Depois disso, ele caminhou para fora, mas, quando chegou à porta da tenda, voltou-se novamente para dentro da tenda; então seus olhos se abriram. Então ele falou: "Louvado seja Deus, meu Senhor. Agora se vê o que Ele deseja." Depois disso, corre para dentro da tenda até que chega diante de Lýtingr e golpeia-lhe a cabeça com o machado, de tal modo que só a parte de trás da lâmina ficou para fora, e puxa de volta o machado; Lýtingr tombou para frente, e havia morrido no ato. Ámundi caminha novamente para a porta da tenda e, quando chega ao mesmo local onde seus olhos se abriram, eles tornaram a se fechar, e ele foi cego por toda a sua vida doravante.
>
> Depois disso, ele pede que o guiem até Njáll e seus filhos; anuncia-lhes o homicídio de Lýtingr. "Não se pode culpar-te por isso," diz Njáll, "pois algo assim é muito predestinado, e é um alerta, se acontecimentos assim se dão, para não se furtar aos deveres dos laços de sangue estreitos." Mais tarde, Njáll ofereceu uma conciliação aos parentes de Lýtingr. Hǫskuldr Hvítanessgoði participou em convencê-los a aceitar a compensação, e o caso foi entregue a uma arbitração; metade do valor da compensação foi anulada por conta das circunstâncias de culpa que ele pareceu ter tido. Depois disso, os homens selaram acordo de paz, e os parentes de Lýtingr concederam paz a Ámundi. Os homens cavalgaram de volta para suas casas da assembleia, e as coisas permanecem agora em paz por muito tempo. (*Brennu-Njáls saga*, CVI)

Observamos nesse trecho a questão da justiça e dos milagres. Pois, o filho de *Hǫskuldr Njálsson*, este que havia sido morto em um outro momento da trama, já tendo sido apresentada uma aparente conclusão[230] para a sua morte, busca retomar o caso e conseguir uma compensação por seu pai, visto que ele, pessoalmente, não havia recebido nada por tal assassinato. Ocorrem negativas quanto a um pagamento para ele, mas em uma espécie de prece por justiça, a saga nos narra um milagre, posto logo após uma aceitação da fé: "que isso esteja correto perante Deus, do modo como tu me atingiste próximo ao coração; e eu tenho para te dizer que, se meus dois olhos fossem sãos, eu ou receberia uma compensação em

---

[230] Lýtingr passava o dia fora de casa, mas frequentemente entrava. Senta-se agora em seu assento. Então entra em casa uma mulher que estivera lá fora. Ela falou: "Estivestes longe demais para ver o exibido cavalgando diante da fazenda." "Quem é esse exibido," diz Lýtingr, "de que falas?" "Hǫskuldr Njálsson," diz ela, "cavalgava aqui diante da fazenda." Lýtingr falou: "Ele cavalga aqui na fazenda com frequência, e isso não se dá sem parecer-me provocação, e ofereço-me para ir contigo, Hǫskuldr209, se desejas vingar teu pai e matar Hǫskuldr Njálsson." "Não desejo isso," diz Hǫskuldr, "e repagar pior do que deveria meu pai de criação, e que te danes por esta tua festa," – e levantou-se da mesa num sobressalto e mandou apanhar seu cavalo e cavalgou para casa. Lýtingr falou então para Grani Gunnarsson: "Tu estiveste presente quando Þráinn foi morto, e tens isso na memória, e tu também, Gunnarr Lambason, e tu, Lambi Sigurðarson. Eu desejo agora que cavalguemos contra ele e o matemos hoje à noite, quando estiver cavalgando de volta para casa." "Não," diz Grani; "eu não atacarei os filhos de Njáll, quebrando assim aquele acordo de paz que bons homens selaram." Palavras tais pronunciou cada um deles, bem como os filhos de Sigfúss, e decidiram-se por cavalgar embora.
Então, quando eles já se haviam ido, Lýtingr falou: "Todos nós sabemos que eu não recebi compensação nenhuma pela morte de meu cunhado Þráinn; eu jamais me contentarei enquanto ele não for vingado com a morte de um homem." Em seguida, convocou para partirem consigo seus dois irmãos e três domésticos. Foram-se pelo caminho de Hǫskuldr, adiantando-se a ele, e aguardaram-no em emboscada ao norte, junto à cerca, num buraco, e aguardaram lá até as seis da tarde. Então se lhes achega Hǫskuldr cavalgando. Eles todos então se lançam de pé com suas armas e o atacam; Hǫskuldr defende-se tão duramente que eles levam muito tempo para conseguir atingi-lo. Mas, ao final, ele feriu Lýtingr no braço e matou dois de seus caseiros e tombou em seguida; eles impingiram em Hǫskuldr dezesseis chagas, e não lhe deceparam a cabeça. Foram para dentro da floresta, do lado leste do rio Rangá, e esconderam-se lá. (*Brennu-Njáls saga*, XCVIII)

dinheiro por meu pai ou faria uma vingança de sangue, mas que Deus decida quanto a nós dois. ". Este clamor por justiça, não cai em ouvidos surdos, o autor novamente usa da presença mágica da religião, do poder divino, operando milagres que a religião tanto se liga nos processos de conversão (THOMAS, 1991, p. 35-36).

Ámundi, recupera de seu estado de cegueira, justamente como pediu em sua prece, e interpreta como uma resposta de Deus para o que deveria ser feito, matando *Lýtingr de Sámsstaðir.* Logo após, ele volta a ficar cego, "[...] por toda a sua vida doravante. ", como se o milagre fosse ocorrido para uma execução de justiça, mas também como uma apresentação de Deus para os homens recém convertidos, dizendo - através do traço do autor – que seu poder se encontra de vez na sociedade e para aqueles que o aceitaram.

Outro ponto tange nas consequências disso, pois devido as circunstâncias, teve uma redução no valor da compensação, algo visto como miraculoso " [...] algo assim é muito predestinado, e é um alerta, se acontecimentos assim se dão, para não se furtar aos deveres dos laços de sangue estreitos. ". Além disso, o acordo de paz foi selado, revelando que a interferência divina trouxa apenas justiça e compensação a fé de *Ámundi* e não mais mortes ou conflitos de sangue, sendo muito diferente das consequências das mágicas pagãs, dos sujeitos que fazem práticas mágicas pagãs ao longo da trama, apresentando em definitivo uma diferença entre as duas mágicas. Novamente, fica claro uma demonização das práticas pagãs para valorizar a nova fé, e assim facilitar uma aceitação das representações postas no texto e da Igreja na sociedade, em um imaginário dos sujeitos do século XIII da Islândia.

Após isso a narrativa segue:

> Valgarðr, o cinza,[231] retornou do exterior; ele era então pagão. Foi até Hof, para junto de seu filho Mǫrðr, e lá passou o inverno. Ele falou para Mǫrðr: "Eu cavalguei por muitos locais em toda a povoação aqui, e mal posso reconhecê-la como sendo a mesma. Eu fui até Hvítanes e vi lá as paredes de muitas tendas e uma grande reviravolta. Fui até a assembleia de Þingskálar e vi lá toda quebrada a nossa tenda, mas de onde vem esse absurdo? " Mǫrðr diz: "Assumiram-se aqui novos *goðorð* e foi criada uma quinta corte, e os homens desquitaram-se de minha autoridade na assembleia e aderiram à liderança de Hǫskuldr. " Valgarðr falou: "Retribuíste-me mal pelo goðorð que deixei em tuas mãos, administrando-o assim covardemente. Desejo agora que tu lhes repagues de modo tal que sejam todos eles levados à morte. E deves, para isso, jogar um lado contra o outro com calúnias, até que os filhos de

[231] Neste ponto em específico nós discordamos da tradução em português de Moosburger que usamos, pois concatenamos mais com a seguinte hipótese: "Ólafur Hansson suggests that Valgarðr's nickname 'inn grái' is derived from *grályndr* 'devious/hostile', and in her study of the color grey, Kirsten Wolf comes to a similar conclusion about Valgarðr's by-name. Wolf argues that the common translation of Valgarðr's nickname as 'the Grey' is inaccurate, since *grái* does not refer to Valgarðr's physical traits, but to his unpleasant character" (ARTHUR, 2012, p. 2)

> Njáll matem Hǫskuldr. E existem muitos que levarão adiante o caso pela morte dele, e os filhos de Njáll então, por tal causa, acabarão sendo mortos. ” “Não lograrei fazê-lo. ” “Eu te darei um plano para isso, ” diz Valgarðr; “deverás convidar à tua casa os filhos de Njáll e despedir-te deles, quando partirem, dando-lhes presentes. Mas só deverás dar início às calúnias depois que houver surgido uma grande amizade entre vós, e eles confiarem em ti não menos do que em si. Podes, assim, vingar-te de Skarpheðinn, por haverem eles tomado de ti o dinheiro após a morte de Gunnarr. Retomarás, assim, por fim, o posto de chefe, quando estes todos estiverem mortos. ” E eles combinaram que levariam a cabo este plano.
>
> “Eu gostaria, pai, que tu recebesses a fé, ” diz Mǫrðr; “és um homem velho. ” “Não desejo fazê-lo, ” diz Valgarðr, “mas gostaria, antes, que tu abandonasses a fé para ver então no que dá. ” Mǫrðr declarou que não o faria. Valgarðr quebrou as cruzes e todos os amuletos santos de Mǫrðr. Então Valgarðr adoeceu e morreu, e foi sepultado. (*Brennu-Njáls saga*, CVII)

A figura de *Valgarðr inn grái,* merece um momento de análise, como dissemos antes, ele é apenas citado sete vezes em toda a saga, mas seu papel de antagonista é bem claro. Primeiramente, como elencamos, seu nome não se refere a com cinza, mas sim a “desagradável”, “agressivo”, sendo uma expressão que reflete bem a figura dele, algo típico das apresentações das sagas, curtas e objetivas. (WOLF, 2009, p. 234)

> Valgarðr’s last appearance is towards the middle of the saga in chapter 107, which begins by reporting Valgarðr’s return to Iceland from abroad. His son, Mǫrðr, recently lost many supporters after Njáll managed to establish a new *goðorð* for Hǫskuldr Hvítanessgoði, his foster son. Hǫskuldr is depicted as a Jesus-like figure, a martyr and saint, whose dying words are ‘Guð hjálpi mér, en fyrirgefi yðr!’ (‘may God help me and forgive you!’). This is in stark contrast to the description of Mǫrðr and Valgarðr. Valgarðr is outraged that his son did not take better care of his *goðorð* and lost power and supporters. He demands his son goad Njáll’s sons into killing Hǫskuldr, which would ultimately lead to the deaths of Njáll’s sons and Njáll himself. Mǫrðr is doubtful about his ability to accomplish this task, but Valgarðr provides him with a plan to gain the trust of Njáll’s sons through gifts and therefore turn them against Hǫskuldr by spreading slander. They agree that Mǫrðr will put this plan into action and he does so successfully later in the saga. After this conversation, Mǫrðr, who appears to have accepted the Christian faith with the rest of the country in 1000 A.D., asks his father to convert. Valgarðr refuses and asks his son to renounce Christianity. Mǫrðr, however, stays true to the new faith. An infuriated Valgarðr destroys all of Mǫrðr’s crosses and holy objects. Shortly thereafter, Valgarðr falls ill and dies, a sign of God’s supremacy, according to Lars Lönnroth. The composer of *Njáls saga* concludes Valgarðr’s story by stating that ‘þá tók Valgarðr sótt ok andaðisk, ok var hann heygðr’ (‘then Valgard fell sick and died and was buried in a mound’). (ARTHUR, 2012: 3)

De imediato já observamos a razão de sua alcunha, pois as suas falas são de modo agressivo para com seu filho, mas não apenas isso, ele tem um desejo hostil de vingança contra aquilo que seu filho perdeu. Observamos que ele, enquanto pagão, busca reascender no seu filho o desejo da vingança, um ar maligno de tramas, mortes e vilanias para voltar ao *status quo.* Sua força pagã ainda é mais clara quando ele foca na destruição das cruzes, e busca trazer o filho para a antiga crença.

Tal ato, é causa de sua morte, como infere a narrativa, pois a sua morte é um castigo divino que exalta a supremacia de Deus perante os homens e aos pagãos que cometem sacrilégios contra a nova fé (LÖNNROTH, 1976). O que fica ainda mais claro na vilanização do paganismo é a questão da morte de *Njáll,* pois "O restolho do paganismo semeia o ápice da tragédia que acometerá Njáll e seus filhos. " (MOOSBURGER, 2014, p. 248). Tal elemento só coloca ainda mais valor em relação as atitudes de *Valgarðr inn grái,* pois suas palavras nos ouvidos de *Mǫrðr,* vão mover a trama ao ponto de sua tragédia máxima, o incêndio onde morre *Njáll.*

O que observamos é que a chegada do Cristianismo, e pela forma de sua aceitação e as medidas transitórias, de acordo com a narrativa, trouxeram uma maior pacificação da sociedade, e que as profecias de *Njáll* sobre a nova fé ser melhor que a antiga acaba por se confirmar, mas um sujeito pagão, um "restolho do paganismo" ocasiona conflitos, mortes, vingança e tragédia, elencando uma ética pagã inferior, e causadora de discórdia e problemas, novamente demonizando o pagão. Ainda neste ponto o autor já passa a nos inferir algo de seu tempo de escrita, pois busca mostrar que os conflitos civis que ocorrem no momento que escreve, vem dessa ética pagã e que a ética cristã traz a paz e melhoria, algo que fica bem exemplificado no final da narrativa[232].

"Robert Cook points out that Mǫrðr has often been compared to antagonistic characters, such as Iago in *Othello*, Loki, or the devil himself. He mentions, furthermore, that Mǫrðr's name is 'so infamous in Iceland that it fell into centuries-long disuse'." (ARTHUR, 2012, p. 3). Vemos que a estruturação de antagonista que *Mǫrðr,* ganha na trama é absurda, justamente por um retorno e aceitação da uma ética pagã, mesmo sem ter efetivamente retornado ao paganismo. Posteriormente após a morte de seu pai, e ainda com resquícios de sua fala *Mǫrðr* segue seu plano, mas posteriormente se apresenta pronto para uma redenção, como uma forma de liberação da influência de seu pai, e por ter permanecido cristão mesmo após as tentativas de *Valgarðr inn grái.* (EGILSDÓTTI; SIMEK, 2001, p. 63)

> The description of Valgarðr shows that the composer of *Njáls saga* used him as the ultimate antagonist. His refusal of the Christian faith and his attempt to convince his son to revoke his new-found belief portray Valgarðr not only as a mean and hostile man looking for revenge, but as a devil-like figure using his son as a tool in his evil

[232] Até na morte de *Njáll*, um sentimento de ética cristã e condenação por seus atos e posto pelo autor, como uma forma daqueles já cristãos demonstrarem algo sobre o crime que cometem: "[...] uma é batermos em retirada, e isso será a nossa morte, e a outra é atear fogo à casa e queimá-los dentro, e isso é, contudo, uma grande responsabilidade perante Deus, pois nós próprios somos cristãos. Todavia, é isto que nós faremos." (*Brennu-Njáls saga*, CXXVIII)

> plans. Valgarðr and his son stand in stark contrast to the ideal Christians, Njáll and the messiah-like Hǫskuldr Hvítanessgoði, whose deaths Valgarðr wants to cause. The readers of *Njáls saga*, well-versed in Christian tradition, would certainly have picked up on this contrast of good versus evil. There are even subtle indications that at least one of the aforementioned scribes may have considered Valgarðr and Mǫrðr to be not only bad humans, but in fact evil demons[...]Even though Valgarðr does not play a dominant role in *Njáls saga*, his actions are a driving force behind the saga, since Valgarðr's influence on his son's affairs leads to the deaths of Gunnarr, Hǫskuldr Hvítanessgoði and ultimately Njáll and his sons. While Mǫrðr starts out as an evil character, but has a chance to redeem Himself, Valgarðr never achieves redemption and dies — likely due to God's supremacy — after committing his final act of evil: the destruction of holy, Christian objects. It is, therefore, understandable that the readership of *Njáls saga* showed a particular dislike for Valgarðr inn grái, the malicious old man, the pagan, possessed by the devil and responsible for the deaths of the saga's most virtuous heroes, and he was for these reasons damned by scribes and readers to rot in hell for all eternity. (ARTHUR, 2012, p. 6-7)

A narrativa da saga se segue e chega até mais três elementos que devemos analisar de forma uma pouco mais profunda, visto a enormidade da narrativa a seleção de momentos é fundamental, mesmo tendo selecionado dezenas de outros que poderiam aqui ser pontuados de maneira mais aprofundada. Portanto devemos pular diretamente para morte de *Njáll:*

> "Andaremos para a nossa câmara e deitaremos em nosso leito." Em seguida, ela falou com o menino Þórðr Kárason: "Tu serás levado lá para fora, que não hás de queimar aqui dentro." "Outra coisa tu me havias prometido, vó," diz o menino, "que nós dois jamais nos separaríamos, e assim há de ser, pois me parece muito melhor morrer junto contigo e Njáll." Em seguida ela levou o menino para a câmara. Njáll falou para seu supervisor de trabalho: "Agora tu deves ver onde nós nos deitaremos e como eu faço os nossos preparativos, pois não pretendo mais sair daqui para parte alguma, por mais que a fumaça ou as chamas me assolem; tu então poderás adivinhar onde procurar pelos nossos ossos." Ele disse que assim haveria de ser. Um boi havia sido abatido e o seu couro estava lá estirado. Njáll falou para o supervisor que estendesse o couro sobre ambos; ele prometeu fazê-lo. Os dois se deitam no leito, e colocam entre si o menino. Então ambos fizeram o sinal da cruz em si e no menino e entregaram seu suspiro nas mãos de Deus, e pronunciaram isso por último, para que os homens ouvissem. Então o supervisor apanhou o couro do boi e estendeu-o sobre eles e saiu de casa em seguida. (*Brennu-Njáls saga,* CXXIX)

> Hjalti perguntou a Kári embaixo de onde Njáll jazeria, e Kári indicou-lhes o local, e muita cinza acumulada teve de ser removida. Lá embaixo eles acharam o couro de boi, e ele estava como que enrugado pelo fogo. Retiraram-no, e embaixo dele estava o casal, não queimado. Todos louvaram Deus por isso, e parecia um grande milagre. Em seguida, foi retirado o menino que se deitara entre os dois, e dele queimara-se o dedo que ele estendera para fora do couro. Njáll foi levado para fora, e assim também Bergþóra. Em seguida, todos os homens se aproximaram para ver seus corpos. Hjalti falou: "Como vos parecem estes corpos?" Eles responderam: "Desejamos esperar por teu pronunciamento." Hjalti falou: "Não me acanharei em dizer o que penso disso. O corpo de Bergþóra parece-me estar como se esperaria, e, não obstante, está bem. Mas o semblante de Njáll e seu corpo parecem-me tão brilhantes que jamais vi corpo de homem morto tão brilhante antes." Todos disseram que assim era. (*Brennu-Njáls saga,* CXXXII)

Njáll, o nobre pagão, aquele a que abrigou o missionário, o sujeito que leva seu nome na saga, estava morto, chegando o momento trágico que nos revela desde o título. Sua figura fora solene e grandiosa sobre todas as coisas no decorrer da trama, o autor sempre teve

cuidado em suas passagens para que ele sempre aparecesse como o correto, como aquele que os leitores/ouvintes ficariam do lado. Sua morte é trágica e violenta, mas um milagre atinge seu corpo, como uma conclusão épica de tudo que ele fez, assim como um ar de santificação – afinal tinha um brilho ímpar, como se ganhasse um novo ar ou representasse uma ascensão gloriosa para os céus - e proteção divina, revelando mais uma a força mágica protetora do Cristianismo que bloqueia as chamas de *Bergþórshváll.*

A força divina, que reforça a aceitação no imaginário também é visto pelo poder protetor da cruz, que outrora já havia sido empunhada como escudo pelo missionário que veio a Islândia:

> Então procuraram por Skarpheðinn. Então os servos da casa indicaram o local de onde Flosi e seus homens haviam escutado os versos sendo recitados, e lá estavam a cobertura da casa e a parede empena caídas, e lá falou Hjalti que deveriam cavar. Em seguida fizeram isso e encontraram lá o corpo de Skarpheðinn, e ele havia permanecido de pé apoiado na parede empena, e suas pernas haviam sido muito consumidas pelo fogo, inteiras dos pés aos joelhos, mas tudo mais nele não queimado. Ele havia mordido o lábio superior. Seus olhos estavam abertos e não se tinham intumescido. Ele metera o machado com tanta força na parede empena que a lâmina se cravara até a metade, e não perdeu a têmpera. Em seguida ele foi levado para fora, e também o machado; Hjalti apanhou o machado e falou: "Esta é uma arma rara, e poucos poderão empunhá-la." Kári falou: "Eu sei de um homem que portará o machado." "Quem é ele?" diz Hjalti. "Þorgeirr *skorargeir*," diz Kári, "que eu considero agora ser o maior homem nessa família." Então Skarpheðinn foi despido, pois suas vestes não se tinham queimado. Ele havia cruzado os braços, tendo o direito por cima, e encontraram nele dois sinais, um entre os ombros e outro no peito, e em ambos fora queimada uma cruz, e os homens julgaram que ele teria queimado a si próprio. Todos os homens comentaram que parecia melhor estar junto a Skarpheðinn morto do que eles esperavam que seria, pois nenhum homem o temia. (*Brennu-Njáls saga,* CXXXII)

Tal apresentação exorta o poder divino e de seus símbolos, como a cruz e seus sinais, aproxima o leitor/ouvinte de traços da liturgia cristã, assim como valoriza os elementos cristãos da sociedade, lhes dando uma dimensão de poder e força. Apesar de acima observamos uma morte cruel e violente, onde o autor nos consegue passar sobre a dor da morte, também vemos que o fervor de *Skarpheðinn,* mesmo em meio a tamanha dor, fez com que seu corpo fosse protegido, apresentando um verdadeiro milagre de proteção em *Bergþórshváll.*

Outro, já no fim da narrativa, se refere a um conflito na Irlanda, talvez o momento de maior ficção latente da saga, um ponto em que a guerra e a violência imperam. Nos referimos ao momento em que *Flosi*, que foi proscrito após o incêndio, é aliado do *jarl Sigurðr Hlǫðvisson* em se insere direta e indiretamente eu uma dinâmica de batalha que envolve a

disputa de poder na Irlanda, em uma conjuntura ampla de análise, onde cargas de paganismo e magias pagãs são postas, novamente tendo um caráter de destruição e morte, seguindo os preceitos que apontamos antes, mas como era em um espaço de guerra, a dimensão da magia fica ainda mais cruel, como uma chuva de sangue fervente. (*Brennu-Njáls saga,* CLVI). O combate entre as duas partes que disputam a querela é feroz e a dinâmica pagã e suas mágicas vem para refletir ainda mais essa força do pagão e da violência, até chegarmos em um dos poemas mais famosos dentre as sagas:

> Na manhã da sexta-feira havia ocorrido em Katanes um fato que um homem de nome Dǫrruðr viu ao sair de casa. Ele viu doze cavaleiros galopando juntos para dentro de uma câmara de mulheres, e eles todos desapareceram lá dentro. Ele caminhou até a câmara e olhou através de uma janela que lá havia e viu que havia lá dentro mulheres e elas tinham um tear montado. No lugar dos contrapesos havia cabeças de homens, e intestinos de homens no lugar da trama e da urdidura, uma espada no lugar do pente, e uma flecha no lugar da agulha. Elas declamaram então uns versos:
>
> *1. Largo é armado o tear,*
> *pela morte de varões,*
> *e a trama em seu alto é nuvem,*
> *chove sangue;*
> *Urde-se a teia da guerra*
> *tramada com lanças de aço*
> *que as sócias de Óðinn marchetam*
> *com rubros fios.*
> *2. A tecedura é composta*
> *com entranhas de guerreiros*
> *e sustentam-na cabeças*
> *como pesos;*
> *lanças sanguinas qual rocas,*
> *qual pente tem uma espada,*
> *em lugar de agulhas, flechas;*
> *açoitaremos com lâminas*
> *teia lúgubre.*
> *3. Hildr enceta o tear,*
> *Hjǫrþrimul, Sanngriðr, Svipul*
> *todas, co' espadas alçadas;*
> *empunhaduras quebrantem-se,*
> *escudos em cacos façam-se,*
> *o gume de aço na lide*
> *passe escudos.*
> *4. Vamos tecendo, tecendo*
> *a teia sangrenta das lanças*
> *que o jovem rei já portou.*
> *Devemos ora avançar*
> *e em meio à gente marchar,*
> *lá onde os nossos amigos*
> *ferem co' armas.*
> *5. Vamos tecendo, tecendo*
> *a teia sangrenta das lanças*
> *e em seguida ao rei excelso*
> *vamos perto.*
> *Lá veem Guðr e Gǫndul*
> *ensanguentados escudos*

de varões que seu monarca
amparavam.
6. Vamos tecendo, tecendo
a teia sangrenta das lanças
onde investem estandartes
de homens bravos.
Não o deixemos sem vida,
das valquírias é o poder
de escolhê-lo.
7. Serão senhores das terras
os homens que antes moravam
nas penínsulas.
Declaro o rei poderoso
sentenciado à morte.
O líder ora a lanças
sucumbiu.
8. E os irlandeses sofrerão
mal que não se há de esquecer.
É tecida a teia agora
e o prado é avermelhado,
pelas terras correrão
notícias sobre a chacina.
9. Agora é horripilante
de observar ao redor,
que nuvens sanguinolentas
no céu juntam-se.
Os ares se tingirão
com o sangue de varões,
que as donzelas da chacina
cantar sabem.
10. Bem pronunciamos nós
muitos versos de vitória
ao rei jovem,
cantemos de mente sã.
Aquele que escuta, aprenda
os cantares das valquírias,
conte aos homens.
11. Cavalguemos os cavalos,
depressa, desselados
tendo alçadas as espadas,
para longe.

Elas então retiraram o tecido e o rasgaram em pedaços, e cada uma segurou a parte que tinha na mão. Ele então se afastou da janela voltou para casa, e elas montaram em seus cavalos, e seis cavalgaram para o sul, seis para o norte.

Um fato como este revelou-se a Brandr Gneistason, nas ilhas Féroe.

Na Islândia, em Svínafell, apareceu sangue na casula do padre na sexta-feira santa, e ele teve de despi-la.

No rio Þváttá, na sexta-feira santa, apareceu para um padre um mar profundo junto ao altar, e ele viu lá dentro muitos horrores e ficou um longo tempo sem poder cantar a missa.

Deu-se um fato nas ilhas Orkney, que Hárekr julgou ver o *jarl* Sigurðr e alguns homens com ele. Hárekr apanhou seu cavalo e cavalgou em direção ao *jarl*, e as pessoas os viram encontrando-se e cavalgando para trás de uma colina. Eles jamais foram vistos novamente, e de Hárekr sequer sinal achou-se.

O *jarl* Gilli nas Ilhas do Sul sonhou que um homem se lhe achegava e dizia chamar-se Herfiðr e declarava ter vindo da Irlanda. O *jarl* perguntou sobre as notícias. Ele declamou isto:

Estive lá quando os varões lidavam;
na Irlanda a lâmina vociferou;
muitas, onde os escudos se chocaram,

> *armas quebraram-se na lide entre elmos;*
> *soube que seu ataque foi intrépido;*
> *caiu em meio à mortandade Sigurðr;*
> *Brjánn caiu, mas tomou aquela terra.*
> Flosi e o *jarl* discutiram muito sobre este sonho. (*Brennu-Njáls saga,* CLVII)

O que nos é apresentado neste poema, sem dúvida, é um tom de violência em alto nível, novamente associado a uma forte representação pagã, as valquírias[233]. Aqui temos a primeira imagem de representação delas, visto que existem algumas, onde podemos traçar essa representação diretamente dos germanos, apresentando as *valkyrja* (s. *valkyrjor*) como seres violentos e grotescos, com uma sede por sangue e todo um ar sobrenatural, que era ressaltado por sua presença em batalhas e carnificinas, como fora o combate na *Brennu-Njáls saga.* (LANGER, 2009b, p. 60-61)

"O poema "Darraðarljóð ("A canção da lança"), integrante de Nijal's Saga do século XIII. Numa visão de sonho que teria ocorrido antes da batalha de Clontarf em Dublin (1014), um estranho grupo de 12 mulheres foi visto tecendo uma macabra tapeçaria feita de cabeças e entranhas de homens. " (LANGER, 2009b, p. 61). Esse aspecto de tapeçaria que vemos no poema, pode claramente fazer uma associação comas tecelãs do destino, as *nornir*.

> Verdadeiras agentes da morte, escolhendo quais guerreiros tombarão no campo de batalha, trazendo muito sangue e dor, cujo símbolo principal é a lança, o maior atributo do deus Óðinn. Algumas hipóteses foram criadas para tentar explicar essa representação tão terrível do mito original. Donahue acreditava que na Antiguidade, quando Celtas e Germanos estavam em contato próximo, havia uma crença coletiva em sangrentos espíritos de guerra femininos (DAVIDSON, 2004: 55). Na mitologia céltica existia uma deusa denominada Morrigu ("corvo"), representada sob a forma deste pássaro e que excitava os guerreiros para as batalhas (MARKALE, 1999: 181). O corvo também é um dos animais associados ao deus Óðinn e as valkyrjor. Outra hipótese é relacionadas às sacerdotisas dos antigos cultos para divindades da guerra entre os germanos. Como a maioria desses cultos eram muito violentos, contando algumas vezes com sacrifícios humanos após os conflitos, o mito de seres femininos sangrentos poderia ser uma lembrança desse aspecto religioso: "como era sempre decidido em sorteio quais prisioneiros seriam mortos, a idéia de que o deus 'escolhia' suas vítimas, por meio da intermediação das sacerdotisas, devia ser muito familiar, fora a óbvia suposição de que alguns eram escolhidos para morrer em guerra" (DAVIDSON, 2004: 51). (LANGER, 2009b, p. 61-62)

Percebemos que o autor vai buscar elementos singulares sobre tal força pagã, sem de fato se debruçar em maiores detalhes sobre isso, ele usa o *Darraðarljóð* para compor sua

---

[233] "A palavra original do Nórdico antigo, Valkyrja, significa 'a que escolhe os mortos' (BOYER, 1997a: 164). Entidades sobrenaturais relacionadas diretamente com marcialidade, a sua associação com o destino dos guerreiros mortos na batalha remete a uma tradição mítica muito anterior aos Vikings, vinculada aos antigos germanos. Na literatura anglo-saxã do século VIII surge o termo wælcyrge ("a que escolhe os mortos"). Hilda Davidson e Régis Boyer apontam três e Brian Branston quatro fases nas imagens das valkyrjor, mas todas possuindo aspectos relacionados à batalhas, ou seja, de entidades femininas ligadas a conflitos." (LANGER, 2009b, p. 60)

narrativa com um sentido de ressaltar a violência propiciada pela ética e pelos costumes pagãos. Ao apresentar essa imagem violenta das *valkyrja,* o autor imputa novamente um sentimento de agressão sobre um elemento da cultura pagã, novamente realizando um processo de demonização. Vemos como essa violência onírica também se espalha com a cavalgada das *valkyrja* para outras regiões com pedaços da tapeçaria, espalhando horrores e tragédias.

Mas, essa inserção não vem como mais uma demonização direta, mas sim como um conjunto para um fechamento da obra, onde apresentará de vez a máxima da superioridade da ética cristã sobre a pagã, atingindo na conclusão um ápice de penetração no imaginário dos leitores/ouvintes.

Após isso, *Flosi* e o *jarl* recebem os resultados da batalha "os eventos da batalha de Brjánn: a morte do rei e do *jarl* Sigurðr e de Bróðir e de todos os viquingues. " (*Brennu-Njáls saga,* CLVII), e *Flosi* informa que fará sua "Caminhada para o Sul", ou seja, uma peregrinação para Roma, ajeitando as arestas para os últimos dois capítulos que colocaremos abaixo:

> Agora há para se dizer de Kári que ele contou a Skeggi que desejava que este o provesse de um navio. Skeggi arranjou-lhe um navio longo totalmente tripulado. Eles subiram a bordo do navio, em seguida, Kári e Dávíð e Kolbeinn. Velejaram para sul ao longo dos fiordes da Escócia. Lá encontraram homens das Ilhas do Sul; eles relatam a Kári as notícias da Irlanda, e também que Flosi havia partido para a Britânia com seus homens. E, ao tomar conhecimento disso, Kári disse a seus companheiros que desejava rumar para sul rumo à Britânia ao encontro daqueles. Ofereceu a possibilidade de deixá-los a todos os seus companheiros de viagem que desejassem; declarou que não enganaria nenhum homem com relação ao fato de que ainda sentia que tinha por vingar suas tristezas. Todos escolheram acompanhá-lo. Ele então velejou para o sul, rumo à Britânia, e atracaram lá numa enseada oculta. Naquela manhã, Kolr Þorsteinsson andou até a cidade para comprar prata; dentre todos os incendiários era ele o que mais proferia palavras de escárnio a respeito do incêndio. Kolr havia conversado muito com uma senhora rica, e estava tudo bem arranjado para que ele a tomasse em casamento e se estabelecesse lá.
>
> Naquela manhã, Kári andou até a cidade. Ele chegou ao local onde Kolr contava a prata; Kári o reconheceu. Em seguida, Kári lançou-se contra ele com a espada em riste e desferiu-lhe um golpe no pescoço, e ele contava a prata, e a cabeça pronunciou dez quando voou do tronco. Kári falou: "Ide contar a Flosi que Kári Sǫlmundarson acaba de matar Kolr Þorsteinsson; eu faço o anúncio deste homicídio por mim perpetrado." Kári então andou até seu navio; então Kári relatou o homicídio à sua tripulação. Eles velejaram então para norte, até Beruvík, e vararam o navio e subiram até Hvítsborg, na Escócia, e quedaram-se lá com o *jarl* Melkólfr aquele ano.
>
> Agora há para se contar de Flosi que ele sobe à cidade para buscar o corpo de Kolr e o arruma e dá muito dinheiro para seu funeral. De Flosi jamais se ouviram maledicências contra Kári. Flosi partiu de lá para o sul através do mar e começou

> então sua peregrinação e caminhou para o sul e não parou antes que chegou à cidade de Roma. Lá recebeu tantas honrarias que obteve absolvição do próprio papa, e para tal deu muito dinheiro. Ele retornou então pela rota leste e permaneceu em muitas cidades e caminhou diante de homens poderosos e deles recebeu honras. Passou o inverno que se seguiu na Noruega e recebeu um navio do *jarl* Eiríkr para viajar à Islândia, e ele lhe forneceu também muita farinha, e muitos outros se portaram de maneira honorável para com ele. Ele velejou, depois, para a Islândia e chegou a Hornarfjǫrðr; de lá foi à sua casa em Svínafell. Ele havia então cumprido tudo que mandava seu acordo conciliatório, tanto com relação às viagens para o exterior quanto com relação aos pagamentos em dinheiro.
>
> Agora há para se falar com relação a Kári que, no verão seguinte, ele foi até seu navio e velejou para o sul através do mar e deu início à sua peregrinação na Normandia, e caminhou para o sul e obteve absolvição e retornou pela rota oeste e apanhou seu navio na Normandia e velejou para o norte sobre o mar até Dofrar, na Inglaterra. De lá, velejou para oeste contornando a Britânia e então seguiu para o norte ao longo da costa da Britânia e mais ao norte contornando os fiordes da Escócia, e não parou antes que chegou ao norte, a Þrasvík, em Katanes, junto a Skeggi. Entregou então o navio de carga a Kolbeinn e Dávíð. Kolbeinn velejou com este navio para a Noruega, e Dávíð permaneceu em Friðarey. Kári permaneceu aquele inverno em Katanes. Neste inverno, sua esposa morreu na Islândia.
>
> No verão que se seguiu, Kári aprontou-se para partir para a Islândia; Skeggi forneceu-lhe um navio de carga; ele estava num grupo de dezoito. Estavam prontos já bastante cedo; velejaram no mar. Permaneceram um longo tempo em alto mar, mas, por fim, atingiram Ingólfshǫfði [*Região da Islândia*], e o navio se destroçou inteiro lá, mas os homens lograram salvar-se. Caía uma tempestade de neve. Eles perguntam a Kári o que deveriam fazer agora, e ele diz que seu plano é ir até Svínafell e pôr à prova a magnanimidade de Flosi. Caminharam então até Svínafell na tempestade. Flosi estava no salão. Reconheceu de imediato Kári e lançou-se de pé para recebê-lo e beijou-o e fê-lo sentar-se no assento de honra ao seu lado. Convidou Kári a permanecer lá durante o inverno; Kári aceitou o convite. Conciliaram-se então com uma conciliação plena. Flosi então deu em casamento a Kári sua sobrinha Hildigunnr, a qual havia sido esposa de Hǫrskuldr Hvítanessgoði. Os dois moraram num primeiro momento em Breiðá.
>
> As pessoas contam que o fim da vida de Flosi deu-se quando ele viajou para o exterior, quando estava já velho, para obter para si madeira de construção, e que permaneceu aquele inverno na Noruega. E no verão estava cedo pronto para retornar. Os homens comentaram então que o navio era ruim. Flosi disse que era bom o bastante para um homem velho e fadado à morte, e subiu a bordo do navio e zarpou, e jamais se tomou notícia deste navio depois.
>
> Estes foram os filhos de Kári e Helga Njálsdóttir: Þorgerðr e Ragnheiðr, Valgerðr e Þórðr, que morreu queimado no incêndio. Já os filhos de Hildigunnr e Kári foram Starkaðr e Þórðr e Flosi. Filho de Flosi foi Kolbeinn, que foi, de toda aquela estirpe, o mais excelente homem. E encerro aqui a história de Njáll do incêndio. (*Brennu-Njáls saga,* CLVIII – CLIX, grifo nosso)

Primeiramente a trama finaliza a vingança de *Kári,* a sua perseguição contra aqueles que mataram *Njáll* e seus filhos, tem de fato um fim ao matar *Kolr,* pois a narrativa acima explica a si mesma, apresentando uma absolvição papal para *Kári* e *Flosi,* quando ambos foram para Roma, portanto, o perdão encerra a questão e a vingança, sua peregrinação termina o ciclo de conflitos e vinganças de sangue que acontece em toda a saga, cada uma movendo novas em um ciclo de conflitos.

A chega do Cristianismo e de uma ética cristã, se apresenta como superior, como apta para finalizar conflitos e sanar de vez querelas que pareciam não ter fim ou vinganças que seriam imparáveis, como a de *Kári.* Qual a razão do autor em fazer isso? Uma resposta para os problemas de conflitos que ocorriam no tempo de sua escrita:

> As sagas são escritas com a intenção de mostrar como o Cristianismo trouxe a paz ao país. O que os conduz aos problemas é a sua ética pagã. É o código de ética que lhes dizia para responder a vingança com mais vingança e com mais mortes. E nos textos, acredita-se que o Cristianismo é responsável por trazer a paz e o perdão à sociedade, e, finalmente acalmando os feudos, feudos familiares, que ocorriam conflitos a gerações. Por fim, você simplesmente pararia, iria para Roma e seria abençoado e viveria para sempre.[234]

Ou seja, o Cristianismo apresenta sua ética superior a pagã, sendo que a vingança pagã não teria mais espaço[235], pois foram esses modelos que levaram a crise do Estado Livre Islandês, foi essa ética pagã que ocasionou os conflitos internos da ilha, tendo que obrigar a Islândia a ser subserviente a Noruega, a partir da Antiga Aliança, portanto a ética pagã, na visão da obra foi a responsável por causar os problemas e a submissão da ilha.

Obviamente a *Brennu-Njáls saga,* tem milhares de representações, mas o começo e o fim da narrativa se ligam nesse ponto, em ser uma trama onde os conflitos ganham destaque, onde a vingança é fundamental, apresentando de parte a parte as querelas e os problemas que isso causam nas famílias, nas localidades e nas políticas locais. Depois da parte referente ao Cristianismo, sua linguagem muda um pouco, já dando a entender que a ética cristã reduz esses problemas. Logo, a saga, assim como tudo que se produz, é um produto de seu tempo, refletindo mais do tempo de tessitura do que ao narrado, servindo por fim como um grande texto de crítica a ética pagã.

Portanto, podemos dizer que a saga compõe uma larga demonização, ao apresentar na sua finalização e em seus múltiplos elementos uma superioridade da ética cristã, e uma condenação constante da ética pagã, não apenas modelando seus elementos, mas colocando para o leitor/ouvinte uma necessidade de mudança, uma aceitação do Cristianismo, pois a antiga crença condenou a ilha à violência e conflitos. Neste fim, que vemos o caminhar de

---

[234] Fala do Dr. Gísli Sigurðsson, ver: GETHING, Ashley (dir.). **The Viking Sagas**. BBC, Reino Unido, 2011, 60 min. Tradução e Transcrição adaptadas.

[235] "A vingança é um dever imediato. Somente ela consegue fazer um islandês rir. Mesmo adiada por força das circunstâncias, nada perde da sua intensidade. "Jamais eu seria feliz, enquanto não fosse vingado", canta Gizur na *Islendiga saga*. [...] Não se vingar é passar para a classe de *Itilmenni* ("homem de segunda categoria")". (LOUTH, 1979, p. 263)

violência de cada prática mágica, como a escolha do autor tinha um sentido final, tinha uma ligação com o momento de escrita.

Logo, a saga nos traz um conjunto fortíssimo de representações, de elementos que tendem a se inserir no imaginário por toda uma dinâmica que vimos ao longo da pesquisa e de sua configura estética. A trama marca forte seu desejo, de condenação do pagão, marca uma salvação pelo Cristianismo, marca para o leitor, através de dezenas de exemplos a necessidade de mudança e de aceitação, apresentando de vez a razão de afirmamos desde o início que as sagas, e esta principalmente, são instrumentos da cristianização, são forças consolidadoras e ampliadores do território cristão. Afinal as sagas modelam o passado, jogam com a realidade do presente para assegurar um futuro, este registrado pelas imputações no imaginário.

Por fim, vemos que a demonização não se caracteriza somente por algo mais direto e agressivo, mas também como algo passivo, como um discurso que se modela parte a parte que assume regimes de veracidade, para condenar o pagão de várias formas, onde somente a desnaturalização, um mergulho na verdade sincrética inatingível, pode nos revelar. Dessa forma, podemos afirmar que há vários casos de demonização ao longo da saga, se juntando como partes de uma tapeçaria, para forma uma imagem superior da nova fé através da subversão, da alteração da balança moral, de inserção de traços malignos no cerne da antiga crença: demonizando-a.

5 CONCLUSÃO

Ao longo da tessitura desta pesquisa muitos elementos emergiram, causando mudanças e transtornos, assim como alegrias. Desde a construção do projeto, nosso foco era pensar de maneira mais profunda no que tange a demonização, pois queríamos sair da relação mais comum, algo que nós mesmo produzimos em alguns momentos, mas sempre ficava uma busca por aprofundamento; uma questão: Como se pode inserir elementos de uma nova fé no imaginário?

A resposta para essa pergunta está longe de ser singular ou de um plano de ação geral. Cada região, cada tempo, cada "sujeitos", cada fonte acaba nos revelando um universo peculiar, uma realidade sugerida. Então para entendermos a demonização, deveríamos mergulhar em um ponto, em uma fonte, em que pudéssemos entender uma narrativa mais basal, uma narrativa que partisse de um princípio básico de oposição e condenação.

Longe de estarmos atrás do "ídolo das origens" (BLOCH, 2001, p. 60), buscamos entender a forma que certas representações são inteligíveis, afinal, como um pagão entenderia que algo é diabólico se não sabe nada sobre o Diabo ou sobre o Cristianismo em si? Dessa forma, estávamos saindo da nossa zona conforto, de observar um universo em que as representações cristãs são feitas puramente para cristãos, onde uma demonização é feita de cristãos para cristãos. Essa questão moveu o trabalho, essa necessidade de sair dos escritos demonológicos medievais e mergulhar em definitivo na dinâmica sincrética dos processos de cristianização, entrar em uma desconstrução para possibilitar um entender objetivo sobre as disputas de imaginário.

Esse desejo moveu o encontro com as sagas islandesas, e posteriormente com as *Íslendingasögur,* possibilitando o cenário que ensejávamos debater, refletindo um encontro da pesquisa com um pesquisador "perdido" e não o oposto. Desse ponto que surgiram os múltiplos desafios, questionamentos, atrasos, condições inúmeras que diziam da impossibilidade de realizar um trabalho de medieval no Ceará. Concomitantemente, como um "cabo de guerra", elementos estimulantes surgiam para motivar a realizar a pesquisa, e de fato essas vozes de estímulo, sejam personificadas ou metafóricas, foram imperando nas nossas decisões.

“Nos jogamos” na pesquisa sem medo, sem saber se seríamos capazes de responder aquilo que nos era pedido, esperando um estado de *Herfjöturr* (estado paralisia no campo de batalha), como se a pesquisa fosse o campo de batalha, sem saber se seríamos capazes de responder nossos impulsos sobre pensar os elementos de demonização, afinal qual era nossa maturidade intelectual? Sabíamos que não tínhamos força para maturar um conceito e nem tempo e espaço para realizar uma estrapolação cientifica que a História requisita para formar o conceito de demonização que ensejamos, ou vê-lo se formar com novas pesquisas. Portanto, sabemos que daqui já saímos com novos objetivos e com fome de mais. Fome esta que se manteve depois de cada página escrita, “[...] com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça” (BLOCH, 2001, p. 54).

Hoje, tecendo as “considerações finais” não podemos escrever mais sobre elementos de conteúdo ou da problemática, mesmo sendo nosso desejo, mas sabemos que um ímpeto de escrever mais e mais não vai fazer que paremos de escrever, impedindo assim a ideia de conclusão. Este sentimento sempre deixa aquela sensação de pesquisa incompleta e falha, aquela sensação de que poderíamos ter feito mais e melhor. Afinal, temos que pôr um ponto final no papel, quando nossa mente escreve quase como um conclamo uma reticência em negrito e caixa alta. Mas, sabemos, enquanto pesquisador, mesmo que pueril, que essa sensação de incompleto é que revela que a pesquisa foi feita, que o estudo foi trabalhado, essa sensação de falha é uma sensação de sucesso, não do trabalho em sim, pois essa avaliação não cabe aos meus sentidos, mas sim a sensação de pesquisador e objeto.

A sensação de pesquisador e objeto é a relação de constante perguntas e debates, de se perguntar diariamente novos pontos, de selecionar e refazer as análises nas fontes, de recortar e ampliar. Essa relação muda constantemente com o tempo, seguindo um princípio de Heráclito, afinal amanhã o pesquisador não é o mesmo e objeto também não, pois cada um olhará diferente para o outro. Isso reflete quando vemos a primeira versão de um capítulo e como entregamos ele no final. Da nossa qualificação para hoje, mais cinquenta páginas foram inseridas no que fora avaliado naquele momento, refletindo mudanças e necessidades que nossa própria alteração como pesquisador veio para a pesquisa. Portanto, assim como *Njáll* estava destinado a tragédia, nós estamos destinados a um retorno para esse trabalho constante, um retorno que sempre virá com mudanças, estas que serão reflexos das mudanças nossas.

E sem demagogia, desejamos que essas ditas “falhas” se multipliquem em novas pesquisas e em novas possibilidades do estudo de demonização e história medieval. Desejo

que quando nós não retornamos com o devido cuidado para essas poucas páginas, outros possam, retirando delas sentidos outros, provocando sentidos de erros e acertos, revelando elementos que nós nem sequer imaginávamos no momento de produção. Como pesquisador de cultura escrita, tornamos a nossa própria escrita um objeto, refletimos sobre nós mesmo e sobre o que produzimos, e jogamos isso quase em conversa com aquele que lê.

Neste sentido, buscamos fazer partes independentes de um todo, tendo cada parte um estilo diferenciado. Cada capítulo tem seu objetivo geral e individual, como se fosse uma ferramenta específica para cada obra.

No primeiro capítulo utilizamos mais referências, com um peso conjuntural mais significativo, e por vezes cansativas aos olhos daquele que faz a leitura, mas como parte de suprir uma necessidade de base por elementos da Escandinávia e da Islândia medieval. De forma geral, o objetivo era fomentar um conhecimento sobre elementos que veríamos nas fontes e sobre traços da conjuntura, tão fundamentais para entendermos o escrito, sem que a cada parágrafo uma digressão explicativa fosse necessária. Como traço individual, a intenção era de apresentar elementos e referências para um pesquisador de "primeiro olhar", levando a um entendimento do mundo nórdico e de uma correção de elementos que a indústria cultural tende a inserir com a popularização dos nórdicos.

No segundo capítulo, utilizamos a carga de nossa linha de pesquisa, focando na tradição oral e na cultura escrita, entendendo a dinâmica de sociedade mista que havia no mundo escandinavo. Sua intenção globalizante é clara, era compor toda a base de entendimento sobre a fonte, sobre traços escritos da sociedade, assim como definir novas formas para se pensar a relação entre métodos de escrita e artefatos culturais escritos. De uma maneira mais singular, responder uma questão que nos foi apresentada desde a primeira aula no mestrado: Como trabalhar com uma cultura escrita feita por autores longe da medievalidade? Buscamos trazer dinâmicas novas, conceitos novos, explorar a grande quantidade de obras e posicionamentos que a perspectiva de cultura escrita da Nova História Cultural tem para oferecer. Aqui, já mudamos a composição estética de escrita, tendo um equilíbrio entre as fontes e as referências, mantendo assim uma singularidade e relação com o todo.

Por fim, no terceiro capítulo, a análise de caso que por muitas vezes foi repensada, e que mesmo agora me apresenta novos pensamentos, que se me fosse permitido amanhã

trabalhar sobre ela, provavelmente, a mudaria aqui e ali e assim consecutivamente. O estilo muda, buscamos trabalhar com menos citações de referências e mais citações de fontes, que acreditamos ser o melhor para a nossa análise de caso e para uma relação com os capítulos anteriores. O objetivo geral do capítulo é o notocórdio de todo o trabalho, pois a análise de caso é que justifica tudo posto antes, sem de fato desvalidar os escritos que lhe antecederam. Especificamente, buscamos trazer uma perspectiva ampla sobre a fonte, queríamos que o leitor sentisse a fonte, entendesse sua dinâmica, e acima de tudo, sentisse a vontade de ler a fonte no término do trabalho, como se fizéssemos uma propaganda da fonte. Acreditamos que formar esse desejo de mergulho na fonte é fundamental, afinal isso que forma futuras pesquisas. Essa intenção vem com base de muito que escuto, da intenção de muitos em fazerem pesquisas partindo de problemas e não partindo das fontes, o que pode causar uma frustação sem tamanho e rechaçando potenciais pesquisadores, problema esse muito sério no que tange as pesquisas sobre a medievalidade.

Nesse caminho todo, a intenção foi de provar como muitos elementos inconscientes e conscientes são necessários para se penetrar no imaginário, como uma demonização não é feita do nada, como tem muito mais além do produto final. Se em uma narrativa, uma saga em que a mudança de religião não era foco, podemos extrair alguns elementos, o que podemos esperar de uma gama maior? Esse olhar que Nova História Cultural nos trouxe, de pensar os objetos, as pesquisas, fez mudar o caminho. Devemos ter em mente que a demonização e o imaginário são ambos processos, são mãos atadas que necessitam realizar trocas constantes.

Essas trocas não podem ser feitas como um escambo simples, mas em dinâmicas peculiares, em dimensões específicas, em uma construção onde o sentido é próprio e específico para uma possibilidade de troca. Este ponto, deve ser estudo e questionado, e buscamos aqui propor uma resposta, mesmo que temporária, como tudo na História. Como infere Chico Buarque de Holanda, o historiador é um "chato". Devemos ser, não apenas com o mundo, cutucando sua quietude, mas com as nossas pesquisas, nos tirando do conforto e nos causando problemas, temos que ser chatos com nós mesmo, uma necessidade ingrata e feliz – e paradoxal.[236]

---

[236] "Também é necessário que os pesquisadores não pensem mais a religiosidade como algo linear e estático. O sincretismo e o dinamismo foram a base de qualquer tipo de religiosidade, seja ela pagã ou cristã. Se o cristianismo conheceu diversas facetas, reinterpretações, contestações, variações ao longo do tempo (tanto na cultura clerical/teológica quanto laica e folclórica, Franco Júnior 1986: 134), o mesmo se deu com o paganismo escandinavo. Mesmo antes da cristianização, ele já era regionalizado, polimórfico, não homogêneo, com

> Mais do que a concepção de um cristianismo incompleto, onde crenças pagãs sobreviveriam enclausuradas no universo privado do campo, devemos pensar em uma mentalidade híbrida de uma civilização mágica dos camponeses, que incorporou aos poucos o referencial diabólico dos teólogos da Igreja e rejeitar a visão romântica de continuidade do paganismo após o século XII na Europa: "sobrevivência de um politeísmo de fato e restos das religiões antigas nem por isso significam cultos coerentes de fertilidade, manutenção de um paganismo consciente de si mesmo, ou organizações clandestinas de liturgias anticristãs" (Delumeau 2009: 556 – 566). (LANGER, 2015, p. 37)

Vemos, quando observamos a citação referente a prática mágica na Escandinávia, que a necessidade de estudar um sincretismo, um hibridismo é fundamental para alcançar uma dimensão do imaginário. Buscamos formular os sentidos de demonização com essa premissa, como um diálogo entre duas crenças, vendo suas relações amistosas ou não, intentando alcançar suas interpretações sobre o outro. Observamos tanto uma "*Interpretatio Christiana*" sobre os nórdicos, assim como uma "*Interpretatio Norroena*", vendo que os nórdicos também têm uma relação de mudança da fé cristã, e que são interpretadores deles, como eles – os cristãos - são dos nórdicos. Apesar de focarmos em uma ótica cristã, não podemos esquecer que o processo ocorre em relação de duas dinâmicas destoantes nas sociedades analisadas, cada uma influenciando a outra, como uma permissão necessária, até usos de "aculturação recíproca" que vimos ao longo da pesquisa. Riscamos uma superfície nessa intenção, sem termos espaços para pensar pontos como o *Hvíta-Krist,* o Cristo branco, que mostra uma relação de como os nórdicos aplicaram sua *interpretatio norroena*[237] sobre Cristo (chegando em dinâmicas como: "Estrangeiro", "Inimigo", "Adotado") e como os cristãos usaram e construíram sobre isso para facilitar o processo de cristianização:

> Para Régis Boyer, os escandinavos criaram basicamente três formas de representação de Cristo: como estrangeiro; como inimigo; como adotado e reconhecido. Como estrangeiro, Cristo, foi concebido a partir do referencial de estruturas familiares, o mais importante elemento de identificação social dos nórdicos. Sendo um elemento estranho a este contexto, a sua figura foi concebida em termos de ordem jurídica: externo a qualquer clã, a ideia de pacto entre forças divinas e homens não poderia concretizar-se. Com isso, os missionários esforçavam-se para modificar essa imagem de Jesus, tornando-o um *Hvíta-Krist* (Cristo Branco), mais adequado ao referencial de cultura escandinava. Como inimigo, Cristo foi oposto às antigas divindades do panteão pagão, geralmente confrontado na literatura das Sagas, especialmente as escritas entre os séculos XII-XIV.

---

profundas diferenças regionais, sociais e cronológicas. A imagem mais alardeada pelas novas pesquisas é o conceito de hibridização: os rituais pagãos nórdicos foram sempre sincréticos, onde novos elementos e motivos de fora foram constantemente incorporados à tradição e sucessivamente alterados (Andrén, Jennbert & Raudvere 2006: 13-14). Com isso, influências advindas da Lapônia e Báltico (Price 2005: 196-216), culturas celtas (Davidson 1988) e mesmo do cristianismo (o uso de pingentes do martelo de þórr com influência direta do uso de crucifixos, Nordeide 2006: 218-223; o abençoamento de runas, Sawyer 2000: 128) fizeram parte das crenças pagãs, concedendo forte pluralismo a estas práticas, invertendo a imagem de uma Escandinávia fechada ao mundo exterior (antes, durante e depois da Era Viking)." (LANGER, 2015, p. 36)

[237] "[...] isto é, uma mescla da antiga religiosidade pagã com elementos advindos da nova fé. " (LANGER, 2015, p. 138)

> Sendo um poderoso rei dos céus com sua *HIRÐ* (guarda) de anjos – no referencial da literatura mencionada – Cristo deveria cumprir a antiga função que os deuses mantinham no mundo Viking: combates a fome e todo problema do cotiando, perpetuar a lei e a ordem, criar um referencial modelar tanto de comportamento quanto de ética, perpetuar o equilíbrio e a ordem do universo. Nesse sentido quando Cristo surgem em duelo com divindade pagãs, especialmente o deus *ÞÓRR* (Thor o mais cultuado de toda a Escandinávia), e vence de uma forma ou outra, foi um demonstrativo tanto de superioridade do cristianismo quanto de uma necessidade de substituir uma forma religiosa por outra que atendesse os anseios sociais e simbólico das comunidades.
> Isso fica bem claro com a perpetuação de práticas totalmente pagãs, como a elaboração de *RUNESTONES* (estelas rúnicas) pelos cristãos. Agora ao lado de igrejas ou convertidas lápides de cemitérios, elas cumprem seu papel de permitir aos indivíduos mais ricos serem inseridos na memória da coletividade. Essa mesma importância concedida às runas também é analisada por Régis Boyer na terceira representação escandinava, a do Cristo adotado e reconhecido. A quantidade de fórmulas mágicas utilizando runas após a introdução do cristianismo foi muito grande. Elas conviviam com esculturas e decorações pagãs no interior de igrejas de madeira, especialmente na Noruega, ou então como amuletos utilizados individualmente.
> Para Boyer, a sobrevivência destas práticas surgiu da necessidade que os escandinavos tinham de terem ligação com o sobrenatural, algo que a realização dos cultos cristãos não conseguia atender plenamente. Este historiador ainda investiga o contexto de Cristo identificado como *DRENGR GÓÐR* (deus excelente). Ele acabou encarnando os antigos ideais tão valorizados pelos Vikings: um homem reputado por seu comportamento heroico, digno de uma *SAGA*.[238]

Isso nos mostra o quanto complexo pode ser toda essa dinâmica, como o jogo de interpretação sobre a figura de Cristo, sobre os elementos das duas fés se misturam e jogam dentro do território ideológico. Como na passagem, vimos runas, fórmulas mágicas – algo apontado no capítulo II – como uma necessidade do sobrenatural do pagão, e do uso cristão desse elemento, como um reconhecimento da alteridade entre eles. Portanto, como nossa dinâmica de demonização, buscamos deixar latente que esses processos são longos, dinâmicos e de trocas, passando longe de uma definição eterna por parte do historiador, que intenta construir uma substituição plausível para realidade do objeto analisado. (PESAVENTO, 2005, p. 41)

Com tudo – pouco – que fizemos, ensejamos ser um passo, um primeiro de muitos que virão. Se hoje esta dissertação é a primeira da disciplina de História com tema de medieval do estado do Ceará, foi por que uma realidade não permitiu outros fazerem antes, e, portanto, disto não devemos ter méritos, pois os adventos de muitos elementos nos tornaram produtos de uma realidade que pedia e permitia um trabalho de História e sobre história medieval no Ceará. Não fomos corajosos, mas apensas seguimos em frente e aceitamos as oportunidades que milhares de outros pesquisadores deixaram, abrindo a possibilidade para que no meu

---

[238] Ver: *Hvíta-Krist.* In: LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica** - Símbolos, Mitos e Ritos. 1ed.São Paulo: Hedra, 2015.

estado esse trabalho pudesse ter seu berço. Nesse sentido, nossa escrita é plural (mesmo que por vezes adotemos uma conversa singular com o leitor), pois o chegar até aqui vem pelo esforço de muitos em tornar o estudo de medieval no Brasil uma realidade - que hoje já é bem mais que isso. Por fim, esperamos que este trabalho possa servir para pesquisadores, e quando novos trabalhos surgirem, seja no Ceará ou onde for, que nós possamos estar inseridos no "nós" destes pesquisadores.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas***:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ANDERSON, Theodore M. **The problem of Icelandic Saga Origins**: a historical survey. New Haven: Yale University Press, 1964.

ARBMAN, Holger. **Os Vikings**. São Paulo: Editora Verbo, 1971.

ARTHUR, Susanne M. **The Devil in Disguise? Scribal Remarks on Valgarðr inn grái in Njáls saga.** Leeds Studies in English, School of English, University of Leeds, 2012.

AYBOUB, Munir Lufte. Um breve debate sobre os primeiros contatos e a formação da Islândia. **Nearco**: revista eletronica de antiguidade. Rio de Janeiro: UERJ/NEA. v. 1, Ano 5, n.1, p. 20-27, 2012.

BACZKO, Bronislaw. **A imaginação social**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986.

BAGGE, Sverre. Christianization and State Formation. **Early Medieval Norway, Scandinavian Journal of History**, v. 30, n. 2, p. 107-134, 2005.

BARNES, M. **A New Introduction to Old Norse I**: Grammar. London: The Viking Society for Northern Research, 1999.

BARNES, Michael P. **Runes**: a handbook. Woodbridge: Boydell Press, 2012.

_____. What is runology? Runes in Context. **Preprints to The 7th International Symposium on Runes and Runic Inscriptions**, Oslo 2010. Oslo: Museum of Cultural History, 2010. Disponível em: < http://www.khm.uio.no/english/research/publications/7th-symposium-preprints >. Acesso em: 5 mar. 2016.

BARREIRO, Santiago. El “Feudo de Sangre y el Don em Islandia medieval: algunas reflexiones metodológicas. **Signum**, v. 16, n. 1, p. 28-40, 2015.

BARROS, José D' Assunção. **O campo da história**: especialidades e abordagens. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **O projeto de pesquisa em história**: da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BEREND, Nora. **Christianization and the Rise of Christian Monarchy**: Scandinavia, Central Europe and Rus, c.900-1200. Cambridge University Press, 2007.

BERNÁRDEZ, Enrique. Introducción. In: **Saga de Nial**. Madrid: Siruela, 2003.

BIRRO, Renan M. **Rex perpetuus Norvegiae***:* a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson (c.995-1030) à luz da literatura latina e vernacular (sécs.XI-XII). 2013. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, 2013.

_____. Uma brevíssima introdução sobre as runas e o estudo das runas. **Fato & Versões**, v. 3, p. 1-14, 2015.

BIRRRO, Renan M.; COSTA, Ricardo. " Este é o início de como a cristandade veio para a Islândia: os ricos proprietários rurais e a cristianização da Islândia (séc. IX- XIII). **Brathair**, v.9, n.1, p. 22-37, 2009.

BJÖRNSSON, Árni. **Wagner and the Volsungs**: Icelandic Sources of Der Ring des Nibelungen. Viking Society for Northern Research, University College London, 2003.

BLOCH, Marc Leopold Benjamim. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BONASSIE, Pierre. **Dicionário de História Medieval**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

BOULHOSA, Patricia Pires. A mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. **Brathair**, v.6, n. 2, p. 3-31, 2006.

_____. Breves observações sobre a Edda em prosa. **Brathair**, v. 4, n. 1, p. 13-18, 2004.

_____. Sagas islandesas como fonte da história da Escandinávia medieval. **Signum**, v.7, p. 13-40, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1998.

BOYER, Régis. **Héros et dieux du Nord***:* guide iconographique. Paris: Flamarion, 1997.

_____. **Les Vikings**: Histoire et civilisation. Paris: Perrin, 2004.

BRAGANÇA, Álvaro. Cristo em Runas e em Fórmulas Mágicas: um estudo comparado. **Notícias Asgardianas**, p. 24 – 25, ago. 2014.

BRANCO, Jean Urgel. **A consolidação do Cristianismo pela absorção e rejeição de elementos de cultos não-cristãos europeus (séc. IV-XII d.C.)**. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2011.

BRINK, Stefan. **Verba Volant, Scripta Manent?** Aspects of Early Scandinavian Oral Society, 2013. Disponível em: < http://www.abdn.ac.uk/staffpages/uploads/his237/Brink.pdf >. Acesso em: 5 mar. 2016

BRINK, Stefan; PRICE, Neil. **The Viking World**. New York: Routledge, 2008.

BRONSTED, Johannes. **The Vikings**. Middlesex, Inglaterra: Penguin Books Ltda., 1978.

BROWN, Peter. **A ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Trad.: Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BYOCK, Jesse. Modern nationalism and the medieval sagas. In: WAWN, Andrew (Ed.). **Northern Antiquity**: the Post Medieval Reception of Edda and Saga. London: Hisarlik Press, p. 163-187, 1994.

_____. Allþing. In: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kristen (Eds.). **Medieval Scandinavia**: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993.

_____. **El orden gubernamental en la Islandia temprano medieval.** Disponivel em: < http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S032750942008000100003&script=sci_arttext>. Acesso em: 5 mar. 2016

_____. **Medieval Iceland**: Society, Sagas, and Power. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.

_____. **Viking Language 1**: Learn Old Norse, Runes, and Icelandic Sagas. S/L: Jules William Press, 2013.

_____. **Viking Age Iceland**. London: Penguin Books, 2001.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**: estudos de teoria e história literária. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CAPELATO, Maria Helena Rolin; D'ALÉSSIO, Márcia Mansor. **Nazismo**: Política, Cultura e Holocausto. São Paulo: Atual, 2004, Coleção Discutindo a História.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Coords.). **Historia de la lectura en el mundo occidental.** Madri: Tauros, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. 2. ed. Campinas: Papirus, 2001.

_____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

_____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Difel, 1990.

_____. **A Ordem dos livros**: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

_____. **Autoria e História Cultural da ciência**. Rio de Janeiro: Beco Azougue, 2012.

_____. O Mundo Como Representação. In: **Estudos Avançados**, vol. 11, n.5,1991, p. 172 - 191. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf >. Acesso em: 5 mar. 2016.

_____. **Os Desafios da escrita**. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

_____. **Cultura Escrita, Literatura e História**. Editora Armed: Porto Alegre, 2001.

_____. **Formas e Sentido**. Cultura Escrita: entre distinção e apropriação. Campinas, SP: Mercado das letras; Associação de leitura do Brasil (ALB), 2003.

CHARTIER, Roger. (Org.) **Práticas de Leitura**. 5. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

CLOVER, Carol J; LINDOW, John (Eds.). **Old Norse - Icelandic Litarature***:* a critical guide. University of Toronto Press, 2005.

COHAT, Yves. **The Vikings**: lords of the seas. Trieste: Editoriale Lloyd, 2002.

CORBIN, Alain (Org.). **História do Cristianismo***:* para compreender melhor nosso tempo. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

COUSTÉ, Alberto. **Biografia do Diabo**.São Paulo: Record, 1996.

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura Européia e Idade Média Latina**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

DARNTON, Robert. **Boemia literária e revolução**: o submundo das letras no antigo regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. First Steps Toward a History of Reading. In: **The Kiss of Lamourette**: Reflections in Cultural History. New York: W.W. Norton, p.154-187, 1990.

_____. **Os dentes falsos de George Washington**: São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DAVIDSON, Hilda. **Deuses e mitos do Norte da Europa**. São Paulo: Madras, 2004.

_____. **Escandinávia**. Lisboa: Editorial Verbo, 1987.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente***,* 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2009.

_____. **O pecado e o medo**: a culpabilização no Ocidente, séculos 13-18. Bauru-SP: EDUSC, 2003, v. 1 e v. 2.

DOWDEN, Ken. **European Paganism**: the realities of cult from Antiquity the Middle Ages. New York: Routledge, 2002.

DRONKE, Ursula. **The Role of Sexual Themes in Njáls Saga**. The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies delivered at University College London 27 May 1980. London: Viking Society for Northern Research, 1981.

DUBOIS, Thomas. **Nordic religions in the Viking Age**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

DUBOIS, Thomas. (Org.). **Sanctity in the north**: saints, lives, and cults in medieval Scandinavia. Toronto: Toronto Old Norse- Icelandic, 2008.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**: do amor e outros ensaios. Companhia de Bolso, 2011.

DURHAM, Keith. **Viking Longship**. Oxford: Osprey Publishing, 2002.

EINARSSON, Stefán. **Icelandic**: grammar, texts, glossary. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1945.

ENOKSEN, Lars Magnar. **Runor**: historia, tydning, tolkning. Stockholm: Historiska Media, 1998.

ERTZOGUE, Marina Haizenreder; PARENTE, Temis Gomes (Orgs.). **História e sensibilidades.** Brasília: Paralelo, v. 15, 2006.

FARGE, Arlette. **Lugares para a História**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

FAULKES, Anthony (Ed.). **A New Introduction to Old Norse**: Parte II. London: Viking Society for Northern Research, 2007.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória Social**: novas perspectivas sobre o passado. Lisboa: Teorema, 1992.

FERNANDES, Lucas C. Abençoados e Condenados: As Representações nos Escritos Demonológicos Medievais. **Anais do I Encontro Internacional História, Memórias, Oralidades e Culturas**, 2012a. v. 1. p. 1-19

_____. Diabolismo e Bruxaria na Escandinávia. **Notícias Asgardianas**, p. 19 - 26, 17 mar. 2014.

_____. In Sorte Diaboli: A prática de demonização do Cristianismo medieval. **Anais do III Seminário Internacional de História e Historiografia/ X Seminário de Pesquisa do departamento de História-UFC**, 2012b. v. 1. p. 1-17.

_____. Da profecia a conversão: análise da estética literária cristã na þiðranda þáttur og þórhalls. **Notícias Asgardianas**, p. 42 – 51, jul. 2015.

FERNANDES, Lucas C.; CARDOSO, G. P. ; SANTOS, A. L. C. . A descoberta do horizonte: a cristianização dos Vikings na América. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 8, p. 109-124, 2015.

FISCHER, Steven Roger. **História da Cultura Escrita**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

FLEISCHMAN, S. Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text. **Speculum**, v. 65, n. 1, p. 19-37, 1990.

FLUSSER, Vilém. **A história do Diabo**. 3. ed. Editora Annablume, 2008.

FORSYTH, Neil. **Old Enemy: Satan and the Combat Myth**. Princeton: Princeton University Press, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FRANCO JR, Hilário. **A Eva Barbada**. São Paulo: Edusp, 1997.

_____. **A Idade Média - Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FREIRE, Antonio. "Sócrates no pensamento grego". **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, t.37, 1981.

GALVÃO, Ana; BATISTA, Antônio. Oralidade e Cultura Escrita: uma revisão. **Cadernos de pesquisa**, v. 36, n.128, 2006.

GELTING, Michael H. Predatory Kinship revisited. In: GELTING, Michael H. **Anglo-Norman Studies XXV**: proceedings of the Battle Conference 2002. Woodbridge: Boydell, p. 107-119, 2003.

GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

_____. **História noturna:** decifrando o sabá. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. **Mitos, emblemas, sinais:** morfologia e história.São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Olhos de Madeira:** nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. **Relações de Força:** História, retórica, prova. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.

GOODY, Jack; WATT, Ian. **As consequências do letramento**. São Paulo: Paulistana, 2006.

GORDON, E. V. **An Introduction to Old Norse**. Oxford: Oxford University Press, 1956.

GRAHAM-CAMPBELL, James. **Os viquingues**. Madrid: Del Prado, 1997, v.1 e v.2.

GREEN, Denis Howard. The vocabulary of writing. In: GREEN, Denis Howard. **Language and History in the Early Germanic World.** Cambridge: Cambridge University Press, p. 254-271, 1998.

GREENBLATT, Stephan. **Shakespearean Negociations**: the circulation of social energy in Renaissance England. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1988.

GRIFFITH, Paddy. **Los Vikingos El terror de Europa**. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

_____. **The Viking Art of War**. Londres: Greenhills Books, 1995.

HALL, Alric (*et al*). **A new stemma of Njáls saga**. 2014. Disponível: < http://www.alarichall.org.uk/new_stemma_of_njals_saga.pdf >. Acesso em: 5 mar. 2016.

HAMMAN, A. **Os Padres da Igreja**. 3. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: UNESCO; KI ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África**. 2. ed. Brasília: Unesco, v.1, p. 167- 212, 2010.

HAYWOOD, John. **Encyclopaedia of the Viking Age**. London: Thames and Hudson, 2000.

_____. **The Penguin Historical Atlas of the Vikings**. London: Penguin Group, 1995.

HELGASON, Jón Karl. **The rewriting of Njál's saga**. Cleveland, Buffalo, Toronto, Sydney: Multilingual Matters, 1999.

HINES, John; SLAY, Desmond (Eds.). **Introductory Essays on Egils Saga and Njáls Saga**. London: Viking Society for Northern Research, 1992.

HJÁLMARSSON, Jón R. **History of Iceland**: From the Settlement to the Present Day. FORLAGIÐ, 2012.

HOBSBAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo** - Desde 1780. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HOLMAN, Katherine. **Historical Dictionaries of the Vikings**. Oxford: The Scarecrow Press Inc., 2003.

_____. **The A to Z of The Vikings**. Toronto, Scarecrow Press, 2009.

JAKOBSSON, Sverrir. **The Process of State-Formation in Medieval Iceland**. 2001. Disponível em: < https://www.academia.edu >. Acesso em: 5 mar. 2016.

JANSSON, Sven. **Runinskrifter i Sverige**. Uppsala: Esselte Herzogs, 1984.

JAUSS, Hans Robert. **A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária**. São Paulo: Ática, 1994.

JONES, Gwyn. **A History of the Vikings**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

JÓNSSON, Baldur (*et al*) **Íslenskar bókmenntir til 1550**. Saga þeirra í ágripi. Reykjavík: Iðnú, 1997.

KARLSSON, Gunnar. **The History of Iceland.** Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2000.

_____. **Inngangur að miðöldum. Handbók í íslenskri miðaldasögu I**. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2007.

KAUTSKY, Karl. **A origem do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

KELLOG, Robert. Introduction. In: **The Sagas of Icelanders**: A selection. London: Penguin, 2000.

KELLY, Henry Ansgar. **Satã:** uma biografia. Rio Grande do Sul: Editora Globo, 2008.

KISCH, George. **A Source Book in Geography**. Havard: Harvard University Press, 1978.

KNIRK, James E. Runes and runic inscriptions. In: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten (Eds.). **Medieval Scandinavia**: an encyclopedia. London: p. 545-554, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica**: Símbolos, Mitos e Ritos. 1ed.São Paulo: Hedra, 2015.

LANGER, Johnni. As estelas de Gotland e as fontes iconográficas da mitologia viking: os sistemas de reinterpretação oral-imagéticos. **Brathair**, v.6, n.2, p.48-78, 2006.

_____. **Deuses, Monstros e Heróis**: ensaios de mitologia e religião vikings. Brasília: Editora Unb: 2009b.

_____. Galdr e feitiçaria nas sagas islandesas. **Brathair**, v. 9, n.1, p. 66-90, 2009.

_____. Guerreiras de Odin: as valkyrjor na mitologia viking. **Brathair**, v.4, n.1, p. 52-69, 2004.

_____. História e sociedade nas sagas islandesas: perspectivas metodológicas. **Alethéia:** revista eletrônica de estudos sobre Antiguidade e Medievo, v. 2, n.1, 2009a.

_____. **Na Trilha dos Vikings**: estudos de religiosidade nórdica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

_____. O conto de Volsi: aspectos do paganismo na Era Viking. **Relegens Threskéia**: Estudos e pesquisas em religião (UFPR), v. 2, n.2, p. 104-125, 2013.

_____. Pagãos e cristãos na Escandinávia da Era Viking: uma análise do episódio de conversão da Njáls saga. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 10, 2011.

_____. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. **Brathair**, v.5 n.2, p. 55-82, 2005.

_____. Seiðr e magia na Escandinávia Medieval: reflexões sobre o episódio de Þorbjörg na Eiríks saga rauða. **Signum**, v.11, n.1, p. 177-202, 2010.

LÁRUSSON, Ólafur. **Lög og Saga**. Reykjavik: Hlaðbúð, 1958.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

_____. **Os intelectuais na Idade Media**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo trabalho e cultura no ocidente. Lisboa: Editora Estampa, 1980.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006.

LINK, Luther. **O Diabo**: a máscara sem rosto. Editora Cia. das Letras, 1998.

LÖNNROTH, Lars. **Njáls saga**: a critical introduction. Los Angeles: University of California, 1976.

_____. "The Noble Heathen: a Theme in the Sagas."In: **Scandinavian Studies 41**, n.1, 1969. Disponível em: < http://www.jstor.org/stable/40916971 >. Acesso em: 5 mar. 2016.

LOUTH, Patrick. **A Civilização dos Germanos e dos Vikings**. Rio de Janeiro: Editora Ferni, 1979.

MacLEOD, Mindy; MEES, Bernard. **Runic Amulets and magic objects**. Woodbridge: Boydell Press, 2006.

MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei (Org.). **Cultura Escrita e Letramento**. Cealo: UFMG, 2011.

MARX, Karl. **O Capital**: o processo de produção do capital. Fundação Brasileira, v. 1, 2014.

MATOS, Gabriela. Parataxe: coordenação e justaposição - evidência a partir da elipse In: DUARTE; LEIRIA (Orgs). **Actas do XX Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística**. Lisboa: APL, p. 687-699, 2005.

McTURK, Rory. **A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

MESSADIE, Gerald. **A História geral de Deus**. Editora Europa, 2001.

_____. **A História geral do Diabo**. Editora Europa, 2001.

MILLER, William Ian. **Bloodtaking and Peacemaking**: Feud, Law, and Society in Saga. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

MINOIS, G. **História dos Infernos**. Lisboa: Editorial Teorema, 1997.

_____. **O Diabo**: origem e evolução histórica. Lisboa: Terramar, 2003.

MIRANDA, P. G. Mito e Xamanismo: a caçada selvagem nas baladas de Helgi Hundingsbani. **Notícias Asgardianas**, v. 8, p. 19-26, 2014.

_____. Uma Breve Introdução às Sagas Reais.In: **Notícias Asgardianas**, v. 1, p. 25 - 30, 01 set. 2012.

_____. **Guerra e Identidade**: um estudo da marcialidade no Heimskringla. 2013. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2013.

MIRANDA, P. G.; RACY, Ana. Nem o fogo nem o aço: considerações sobre os embates entre Berserkir e clérigos na conversão da Islândia. **Plêthos**, v.2, n.2, 2012.

MITCHELL, Stephen A. Pactum cum diabolo og galdur á Norðurlöndum & Pactum cum diabolo and Nordic witchcraft. In: TULINUS, Torfi (Ed.). **Galdramenn**: galdrar og samfélag á miðöldun. Reykjavík: Hugvísindastofnun Háskola Íslands, p. 121-145, 2008. Artigo completo em inglês: The Pactum cum Diabolo and Nordic Witchcraft, Disponível em: <https://harvard.academia.edu/StephenMitchell >. Acesso em: 5 mar 2016.

_____. **Wichcraft and magic in the Nordic Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

MOISÉS, Massaud. **A análise literária**. 15. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

MONTERO, Paula. A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões. In: **Novos estud**., n. 98, 2014.

MOOSBURGER, Theo de Borba. **Brennu-Njáls saga:** Projeto Tradutório e Tradução para o Português. 2014. Tese (Doutorado) – Unisersidade Federal de Santa Catarina, 2014.

MORÁS, Antonio. **Os entes sobrenaturais na Idade Média**: imaginário, representações e ordenamento social. São Paulo: Annablume, 2001.

MUCENIECKS, André Szczawlinska. Runas: uma introdução. **Notícias asgardianas**, v. 7, p. 05-10, 2014.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo**. Editora Contexto, 2001.

NEIJMANN, Daisy (Ed.). **A history of Icelandic Literature**. Nebraska: University of Nebraska Press: 2007.

_____. **Colloquial Icelandic**: A complete course for begginers. London e New York: Routledge, 2001.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Bruxaria e História**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

NORDAL, Sigurður. **Um íslenzkar fornsögur**. Reykjavík: Mál og Menning, 1968.

NORDEIDE, Sæbørg Walaker. **Christianization of Norway**. Paris 1 University: Conference paper, 2007.

O' DONOGHUE, Heather. **Old norse-Icelandic Literature**: a short introduction. 2. ed. Hoboken: Blackwell Publisher, 2005.

OGILVIE, Astrid E. J.; PÁLSSON, Gísli. Weather and witchcraft in the sagas of icelanders. **13th International Saga Conference**. Durham University, 2006.

ÓLASSON, Vésteinn. Njálssaga. In: PULSIANO, Philipp; WOLF, Kirsten (Eds). **Medieval Scandinavia**: an encyclopedia. London: Routledge, 1993.

OLIVEIRA, André Araújo. A importância dos bispos na cristianização da Islândia medieval. **Anais do V Encontro Internacional UFES/ Paris-Est**, 2016.

_____. **Imaginário e Identidade na conversão da Islândia**. 2015. Dissertação (Mestrado) - Pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, 2015.

ONG, Walter J. **Orality and literacy**: the technologizing of the world. London: Routledge, 1982.

OREL, Vladimir. **A Handbook of Germanic Etymology**. Leiden: Brill, 2002.

PAGE, Raymond I. **Mitos Nórdicos.** São Paulo: Editora Centauro, 1999.

_____. O Poema Rúnico Islandês, 2014. **Notícias Asgardianas**, Trad. Lucas C. Fernandes, p. 31-36, jun. 2014.

PAGELS, Elaine. **The Origin of Satan in Christian Tradition**. University of Utah, 1997.

_____. **The Origin of Satan**: How Christians Demonized Jews, Pagans, and Heretics. Nova Iorque: Vintage Books, 1995.

PAPINI, Giovanni. **O Diabo**. Paris: Flammarion Editora, 1954.

PENNICK, Nigel; JONES, P. **A history of pagan Europe**. London: Routledge, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jathay. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PETRUCCI, Armando. **La Scritura**. Ideologia e reppresentazione. Turim: Giullo Einaudi, 1986.

PIERONI, Geraldo. (Org.). **Entre Deus e o Diabo**. Editora Bertrand Brasil, 2007.

PINSKY, J. (Org.). **Modo de Produção Feudal**. 2 ed. São Paulo: Global, 1982.

PORTO, Maria; MIRANDA, P.G. Discutindo o Xamanismo no Mito e na Literatura Escandinava: uma breve revisão historiográfica. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 8, p. 73-86, 2015.

PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten (Eds.). **Medieval Scandinavia**: an encyclopedia. London: Routledge, 1993.

RANCIÈRE, J. **Políticas da Escrita**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

REGINA, Sônia. **O Mundo Carolíngio**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, Coleção Tudo é História.

REIS, José Carlos. **História & teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

RICHARDS, Julian D. **Vikings**. A very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2005.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa 1**: A intriga da Narrativa Histórica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. **Tempo e Narrativa 2**: A configuração do tempo na narrativa de ficção. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

_____. **Tempo e Narrativa 3**: O tempo narrado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Dir.). **Para uma História Cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

RISCO, Vicente. **Satanás***:* A história do Diabo. Editora Porto, 1946.

ROCHA, João Cezar (Org.). **Roger Chartier, A força das representações**: história e ficção. Editora Argos, 2011.

ROESDAHL, Else. **The Vikings**. Second Edition. Traduzido por S. M. Margerson e K. Williams. London: Penguin Books, 1998.

ROSS, Margaret (Ed.). **Old Icelandic Literature and Society**. Cambrige University Press: 2000.

_____. **A History of old norse Poetry and Poetics**. EUA: BOYE6, 2011.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer**. Santana: Editora Madras, 2003.

_____. **O Diabo**: As percepções do mal da Antiguidade ao Cristianismo primitivo. Editora Campus, 1991.

_____. **Satan**: The Early Christian Tradition. Cornell: Cornell University Press, 1987.

RUSSEL, Jeffrey Burton; ALEXANDER, Brooks. **História da Bruxaria**. São Paulo: Editora ALEPH, 2008.

SANTOS, André Luiz Campelo dos. **Vikings na terra nova**: uma análise acerca do imaginário nórdico na América. 2013. Monografia (Bacharelado em História) - Universidade Federal do Ceará, 2013.

SANTOS, Maria de Fátima de Souza. O Imaginário. In: ALMEIDA, Leda Maria de (Org). **Diálogos com a Teoria das Representações Sociais**. João Pessoa: Ed. UFAL / UFPG, 2005.

SAWYER, Birgit; SAWYER, Peter. **Medieval Scandinavia**: from conversion to reformation. London: University of Minnesota Press, 2006.

SAWYER, Peter. **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SCHAFF, Adam. **História e Verdade**. Martins Fontes, 1978.

SCHATZ, Klaus. **Papal primacy:** from its origins to the presente. Litugical Press, 1996.

SELF, Kathleen M. Remembering our violent conversion. **ELSEVIER**. v. 40, 2010. Disponível em: < www.elsevier.com/locate/religion >. Acesso em: 5 mar. 2016

SHORT, William R. **The Sagas of Icelanders as a Historical Source**. 2005. Disponível em: < http://www.hurstwic.org/library/arms_in_sagas/sagas_as_historical_source.pdf >. Acesso em: 5 mar. 2016

SIGURÐSSON, Erika Ruth. **The Church in Fourteenth-Century**: Iceland Ecclesiastical Administration, Literacy, and the Formation of an Elite Clerical Identity. 2011. Tese (Doutorado) - The University of Leeds Institute for Medieval Studies, 2011.

SIGURÐSSON, Gísli. **The medieval Icelandic saga and oral tradition**: a discourse on method. London: Harvard University Press, 2004.

_____. Medieval Icelandic Studies. **Oral Tradition Journal**. v.18, n. 2, 2003.

SIGURÐSSON, Gísli; ÓLASSON, Vésteinn. **The Manuscripts of Iceland**. Reykjavík: Arní Magnússon Institute in Iceland, 2004.

SIGURÐSSON, Jón Viðar. **Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth**. Odense University Press, 1999.

SIMEK, Rudolf. **A Dictionary of Northen Mythology**. EUA: BOYE6, 2008.

SIMPSON, Jacqueline (Ed.). **Icelandic Folktales and Legends**. California: University of California Press, 1972.

SPINELLI, Miguel. O Daimónion de Sócrates. **Revistas Hypnos**, Ano 11, n. 16, 2006.

STEBLIN-KAMENSKIJ, M. I. **The Saga Mind.** Odense: Odense University Press,1973.

STRÖM, Folke. **Níðr, ergi, and Old Norse moral atittudes**. London: University College London, 1974.

STRÖMBÄCK, Dag. **The Conversion of Iceland**. A Survey. Traduzido e comentado por Peter Foote. London: Viking Society for Northern Research, 1975.

SVEINSSON, Einar Ólafur (Ed.).Brennu-Njáls saga. **Íslenzk Fornrit XII**. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1954.

_____. **Dating the Icelandic Sagas**: An Essay in Method. London: Viking Society for Northern Research, 1958.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

THOMAS, Rosalind. **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. Histórias das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, p. 127-162, 1997.

VALFELLS, Sigrid; CATHEY, James E. **Old Icelandic.** An Introductory Course. Oxford: Oxford University Press, 1981.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: UNESCO; KI ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África**. 2. ed. Brasília: Unesco, v.1, p. 139-166, 2010.

VAUCHEZ, Andre. **Espiritualidade da Idade Média Ocidental (séc. VIII- XIII)**. Lisboa: Estampa, 1995.

VELASCO, Manuel. **Breve História dos Vikings**. Rio de Janeiro: Versal, 2013.

VÉSTEINSSON, Orri. **The Christianization of Iceland**: Priests, Power and social Change 1000 – 1300. Oxford: Oxford University Press. 2000.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: UNB, 1995.

_____. **Quando o nosso mundo se tornou cristão**. Lisboa: Edições texto & grafia, 2009.

WACHTEL, Nathan. **The Vision of the Vanquished:** The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-1570. EUA: Barnes & Noble Imports, 1971.

WILLIAMS, Henrik. Runes In: BRINK, Stefa & PRICE, Neil (Eds.). **The Viking World.** London: Routledge, p. 281-290, 2008.

WINROTH, Anders. **The Conversion of Scandinavia**. Yale: Yale University Press, 2012.

WISE, Jeff. **Extreme Fear**. The Science of Your Mind in Danger, 2009.

WOLF, Kirsten. 'The Color Grey in Old Norse-Icelandic Literature. **Journal of English and Germanic Philology**, v.108, p. 222–238, 2009.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Loyola, 2007.

ZOËGA, G. T. **A Concise Dictionary of Old Icelandic**. Oxford: Clarendon Press, 1910.

ZORI, Davide Marco. The Norse in Iceland. In: **Oxford Handbooks Online**. Oxford University Press, p. 1-36, 2016.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: A "literatura" medieval. São Paulo: Companhia das Letras,1993.

_____. **Introdução à Poesia Oral**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. Permanência da voz. **O Correio da Unesco.** v. 13, n.10, p. 4-8, 1985.

DOCUMENTÁRIOS E FILMES

BECKHOR, Jonah; MATH, Zack (Dir.). **The Final Member**. Islândia: Drafthouse Films, 90 min, 2012.

GETHING, Ashley (Dir.). **The Viking Sagas**. Reino Unido: BBC, 60 min, 2011.

SITES E BLOGS

THE VARIENCE OF NJÁLS SAGA. Disponível em: < https://njalssaga.wordpress.com/ >. Acesso em: 20 jun. 2016.

MICHAELIS, Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. Disponível em: < http://michaelis.uol.com.br >. Acesso em: 20 jun. 2016.

PRIBERAM, Dicionário. Disponível em: < http://www.priberam.pt/dlpo/ >. Acesso em: 20 jun. 2016.

DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. Disponível em: < http://www.dicio.com.br/ >. Acesso em: 20 jun. 2016.

AURÉLIO, Dicionário. Disponível em: < http://www.dicionariodoaurelio.com/ >. Acesso em: 20 jun. 2016.

INFORMAL, Dicionário. Disponível em: < http://www.dicionarioinformal.com.br/ >. Acesso em: 20 jun. 2016.

EUROPA, Guia Geográfico. Disponível em: < http://www.guiageo-europa.com >. Acesso em: 20 jun. 2016.

NATIONAL AND UNIVERSITY LIBRARY OF ICELAND. Disponível em: <http://islandskort.is >. Acesso em: 20 jun. 2016.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. **Siléx**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%ADlex >. Acesso em: 20 jun. 2016.

VIKING SOCIETY WEB PUBLICATIONS. Disponível em: < http://www.vsnrweb-publications.org.uk >. Acesso em: 20 jun. 2016.

LÖGREÐUR. Disponível em: < http://timarit.is/view_page_init.jsp?pageId=4816462 >. Acesso em: 20 jun. 2016.

MOESGÅRD MUSEUM. Disponível em: < http://www.rundtomruner.dk >. Acesso em: 20 jun. 2016.

RUNE, The Viking. Disponível em: <http://www.vikingrune.com >. Acesso em: 20 jun. 2016.

BISHOPS' CAREERS. Disponível em: < https://bishopscareersblog.wordpress.com/ >. Acesso em: 20 jun. 2016.

ECO VISTA. Disponível em: < http://eco-vista.photoshelter.com >. Acesso em: 20 jun. 2016.

SMITHSONIAN INSTITUTION. Disponível em: < http://naturalhistory.si.edu >. Acesso em: 20 jun. 2016.

ÍSLENDINGASÖGUR. Disponível em: < http://islendingasogur.is >. Acesso em: 20 jun. 2016.

ÁRNI MAGNÚSSON INSTITUTE FOR ICELANDIC STUDIES. Disponível em: <http://www.arnastofnun.is >. Acesso em: 20 jun. 2016

ISLÂNDIA BRASIL. Disponível em: < http://www.islandiabrasil.com.br >. Acesso em: 20 jun. 2016.

THE HISTORY OF NORDIC WOMEN'S LITERATURE. Disponível em: <http://nordicwomensliterature.net >. Acesso em: 20 jun. 2016.

RUNE SITE. Disponível em: < http://www.therunesite.com >. Acesso em: 20 jun. 2016.

THE VIKINGS OF BJORNSTAD. Disponível em: < http://www.vikingsofbjornstad.com >Acesso em: 20 jun. 2016.

FONTES

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Trad.: Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de. **A Germánia de Tácito:** tradução e comentários. 2011. Dissertação (Mestrado) - Programa de pós-graduação em letras clássicas do Departamento de letras clássicas e vernáculas da faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

ANÔNIMO. **The Poetic Edda**. Tradução de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____.G. Turville-Petre; E. S. Olszewska (trad.). **The Life of Gudmund the Good, Bishop of Holar**. London: The Viking Society for Northern Research, 1942. Disponível em: <

http://vsnrwebpublications.org.uk/The%20Life%20of%20Gudmund%20the%20Good.pdf >. Acesso em: 5 mar. 2016

_____. **The Saga of Icelanders**. Trad. Vários. London: Penguin Books, 2001.

_____. **As três sagas Islandesas**. Trad. Théo MOOSBURGER, Editora UFPR, 2007a

_____. **Beowulf**. Trad. E. Ramalho (para o português) Belo Horizonte: Tessitura, 2007b. Disponível em: < http://www.yorku.ca/inpar/Beowulf_Child.pdf >. Acesso em: 24 abr. 2014.

_____. **Clemens Saga**: the life of St. Clement of Rome. Trad. Helen Caron. Viking Society for Northern Research: University College of London, 2005. Disponível em: <http://www.vsnrwebpublications.org.uk/Text%20Series/Clemens_saga.pdf >. Acesso em: 5 mar. 2016.

_____. Eirik The red Saga. In: Trad. Keneva Kunz; Gisli Jigurdsson (Introdução). In: **The Vinland Sagas**. London: Penguin Books, 2008.

_____. **Eyrbyggja Saga**. Trad. Hermann Polsson; Paul Edwards. London: Penguin Books, 1989.

_____. **Gisli Sursson's Saga and the Saga of the people of Eyri**. Trad. Martin Regal; Judy Quinn. London: Penguin Books, 2004.

_____. **Kormáks Saga**. Trad. W. G. Collingwood, 1901. Disponível em: <http://sagadb.org/kormaks_saga.en >. Acesso em: 5 mar. 2016

_____. **Laxdaela Saga**. Trad. Magnus Magnusson; Hermann Polsson. London: Penguin Books, 1969.

_____. **Njal's Saga**. Trad. Robert Cook. London: Penguin Books, 2001;

_____. **Sagas Islandesas: Saga dos Volsungos**. Trad. Théo de Borba Moosburger (Tradução do islandês antigo para o português.). São Paulo: Hedra, 2009.

_____. **Sturlunga Saga**. Trad. Julia H. McGrew. New York: American Scandinavian Foundation: Twayne Publishers, 1970. (Contém as seguintes sagas: *Þorgils saga ok Hafliða; Geirmundar þáttr heljarskinns; Sturlu saga, Prestssaga; Guðmundar*

Arasonar; Guðmundar saga biskups; Hrafns saga Sveinbjarnarsonar; Þórðar saga kakala; Svínfellinga saga e *Íslendinga saga,* esta última de autoria de *Sturla Þórðarson*.)

_____. **The Saga of Bishop Thorlak**: Porlaks Saga Byskups. Trad. Armann Jakobson e David Clark. Viking Society for Northern Research: University College of London, 2013

_____. **The Saga of Grettir the Strong.** Trad. Bernard Soudder. London: Penguin Books, 2005

_____. **The Saga of King Hrolf Kraki**. Trad. Jesse L. Byock. London: Penguin Books, 1999.

_____. The Saga of the Greenlanders. Trad. Keneva Kunz; Gisli Jigurdsson (Introdução). In: **The Vinland Sagas**. London: Penguin Books, 2008.

_____. **The Saga of the Volsungs**. Trad. Jesse L. Byock. London: Penguin Books, 2000.

_____. **Hungrvaka**. Traduzido por Camilla Basset. Medieval Icelandic Studies. University of Iceland, 2013.

_____. Hungrvaka. In: VIGFUSSON, Gudbrand e YORK POWELL, F. **Origines Islandicae**: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland. Oxford: Clarendon, 1905.

_____. **The Poetic Edda**: Translated with an Introduction and Explanatory Notes. Traduzido por Lee M. Hollander Austin: University of Texas Press, 1962.

_____. **Bíblia de Jerusalém**, séc XI a.C. - III d.C.. Vários tradutores do hebraico e grego para o português. São Paulo: Paulus, 2002.

BAYERSCHMIDT, Carl F.; HOLLANDER, Lee M. **Njál's Saga**. New York: New York University Press for the American-Scandinavian Foundation, 1955.

DASENT, Sir George Webbe. **The Story of Burnt Njal**. Edinburgh: Edmonston and Douglas. 1861.

DICUILUS. **De Mensura Orbis Terrae**, Parisiis, Ex Typis Firmini Didot, 1807. Disponível em:

<https://play.google.com/books/reader?id=5HE_AAAAIAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_BR&pg=GBS.PR8>. Acesso em: 5 mar. 2016

EVANS, David A. H. (Ed). **Hávamál**. Londres: Viking Society for Northern Research, 1986.

GRAMATICUS, Saxo. **Gesta Danorum**. Publicação online dos livros I-IX, Disponível em: < http://www.gutenberg.org/files/1150/1150-h/1150-h.htm >. Acesso em: 5 mar. 2016

HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders.** Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, v. 1, 1997.

Sagas Contidas no Volume:

Eiríks saga rauða (Escrito: Início do Século XIII – Narrativa: 990-1030). Tradução: Keneva Kunz

Gæenlendinga saga (Escrito: Início do Século XIII- Narrativa: 990-1030). Tradução: Keneva Kunz

Egils saga Skallagrímssonar (Escrito: Início do Século XII – Narrativa: 850-1000). Tradução: Bernard Scudder

Kormárks saga (Escrito: Início do Século XIII – Narrativa: 930- 980). Tradução: Rory McTurk

Hallfreðar saga vandæðaskálds (Escrito: Início do Século XIII – Narrativa: 940-1000). Tradução: Diana Whaley

Bjarnar saga Hítdælakappa (Escrito: Final do Século XIII- Narrativa: 1000-1030). Tradução: Alison Finlay

Gunnlaugs saga ormstungu (Escrito: Final do Século XIII- Narrativa: 990-1010). Tradução:Katarina C. Attwood

HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, v. 2, 1997.

Sagas Contidas no Volume:

Gísla saga Súrssonar (Escrito: Segunda metade do século XIII – Narrativa: 950-980). Tradução: Martin S. Regal

Grettis saga (Escrito: Final do século XIII – Narrativa: 875 – 1050). Tradução: Bernard Scudder

Harðar saga og Hólmverja (Escrito: Final do século XIV – Narrativa: 940-9840). Tradução: Robert Kellogg

Bárðar saga snæfellsáss (Escrito: Final do século XIV – Narrativa: 1010-1025). Tradução: Sarah M. Anderson

Víga- Glúms saga (Escrito: Primeira metade do século XIII – Narrativa: 925-1003). Tradução: John McKinnel

Fóstbræðra saga (Escrito: Final do século XIII – Narrativa: 1000-1030). Tradução: Martin S. Regal

Víglundar Saga (Escrito: Final do século XIII – Narrativa: 900-950). Tradução: Marieanne Kaline

HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, v.3, 1997.

Sagas Contidas no Volume:

Brennu-Njáls saga (Escrito: Final do século XIII – Narrativa: 950-1020). Tradução: Robert Cook

Finnboga saga ramma (Escrito: Começo do século XIV – Narrativa: 930 -1000). Tradução: John Kennedy

Flóamanna Saga (Escrito: Começo do século XIV – Narrativa: 870- 1010). Tradução: Paul Acker

Kjalnesinga saga (Escrito: Metade do século XIV – Narrativa: 910-930). Tradução: Robert Cook e John Porter

Gull –Þóris saga (Escrito: Século XIV – Narrativa: 900- 930). Tradução: Anthony Maxwell

Þorðar saga Hreðu (Escrito: Final do Século XIV – Narrativa: 950-970). Tradução: Katrina C. Attwood

Króka – Refs saga (Escrito: Final do Século XIV – Narrativa: 950-1050). Tradução: George Clark

Gunnars saga Keldugnúpsfífls (Escrito: Século XIV ou XV – Narrativa: 975- 1000). Tradução: Sarah M. Anderson

HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, v. 4, 1997.

Sagas Contidas no Volume:

Vatnsdæla saga (Escrito: Final do Século XIII – Narrativa: 875-1000). Tradução: Andrew Wawn

Heiðarvíga saga (Escrito: Metade do Século XIII – Narrativa: 975 – 1025). Tradução: Keneva Kunz

Valla-Ljóts saga (Escrito: Século XIII – Narrativa: 1000- 1020). Tradução: Paul Acker

Svarfdæla saga (Escrito: Final do século XIV – Narrativa: 875- 980). Tradução: Fredrik J. Heinemann

Ljósvetninga saga (Escrito: Final do século XIII – Narrativa: 990- 1060). Tradução: Theodore M. Anderson e William Ian Miller

Reykdæla saga og Víga- Skútu (Escrito: Final do Século XIII – Narrativa: 970- 1000). Tradução: George Clark

Þorsteins saga Hvíta (Escrito: 1300 – Narrativa: 900 – 950). Tradução: Anthony Maxwell

Vopnfirðinga saga (Escrito: Final do século XIII – Narrativa: 950 – 990). Tradução: John Tucker

Droplaugarsona saga (Escrito: Metade do século XIII – Narrativa: 950 – 1010). Tradução: Rory McTurk

Fljótsdæla saga (Escrito: Século XIV – Narrativa: 940-1000). Tradução: John Porter

Þorsteins saga Síðu- Hallssonar (Escrito: Início do século XIV – Narrativa: 900-950). Tradução: Katrina C. Attwood

HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, v.5, 1997.

Sagas Contidas no Volume:

Laxdæla saga (Escrito: Metade do século XIII – Narrativa: 900 – 1000). Tradução: Keneva Kunz

Eyrbyggja saga (Escrito: Metade do século XIII – Narrativa: 880 -1031). Tradução: Judy Quinn

Ölkofra saga (Escrito: Final do Século XIII- Narrativa: 1010-1030). Tradução: John Tucker

Hænsan – Þóris saga (Escrito: Final do século XIII – Narrativa: 960- 960). Tradução: Peter A. Jorgensen

Hrafnkels saga Freysgoða (Escrito: Final do século XIII – Narrativa: 925 – 950). Tradução: Terry Gunnell

Bandamanna saga (Escrito: Final do Século XIII – Narrativa; 1040-1060). Tradução: Ruth C. Elisson

Hávarðar saga Ísfirðings (Escrito: Século XV – Narrativa: 1000-1010). Tradução: Fredrik J. Heinemann

MAGNUSSON, Magnus; PÁLSSON, Hermann. **Njal's Saga**. Harmondsworth: Penguin, 1960.

MEDEIROS, Elton O.S. Hávamál: tradução comentada do Nórdico Antigo para o Português. In: SALVADOR GONZALEZ, Jose Maria (Org.). **Mirabilia**, n. 17, p. 545-601, 2013.

MOOSBURGER, Theo de Borba. **Brennu-Njáls saga:** Projeto Tradutório e Tradução para o Português. 2014. Tese (Doutorado) – Unisersidade Federal de Santa Catarina, 2014.

EKREM, Inger; MORTENSEN, Lars Boje. (Ed.). **Historia Norwegie**. Museum Tusculanum Press, Tradução de Peter Fisher. 2003.

RIMBERT. **Vita Ansgarii**. Primeira versão online, Disponível em: < http://scandinavian.wisc.edu/mellor/myth/pdf_files/Ansgar.pdf >. Acesso em: 5 mar. 2016; Segunda Versão online, Disponível em: < http://www.fordham.edu/halsall/basis/anskar.asp >. Acesso em: 5 mar. 2016

SVEINSSON, Einar Ólafur (Ed.).Brennu-Njáls saga. In: **Íslenzk Fornrit XII.** Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1954.

STURLUSON, Snorri. **Heimskringla:** History of the Kings of Norway. Trad. Lee M. Hollander. Austin: University of Texas press, 1991. (Contém as seguintes sagas: *Ynglinga saga; Saga of Halfdan; Saga of Harald Hårfagre; Saga of Håkon Góði; Saga of King Harald Grafeld; Saga of King Olaf Tryggvason; Saga of Olaf Haraldson; Saga of Magnus Góði ; Saga of Harald Hardråde; Saga of Olaf Kyrre; Saga of Magnus Berfættur; Saga of Sigurð the Crusader; Saga of Magnus Blindi;Saga of Sigurð; Saga of Håkon Herðibreiðs; Saga of Magnus Erlingson.*). Disponível em: < http://omacl.org/Heimskringla/> .Acesso em: 23 mai. 2014.

_____. **The Prose Edda**. Traduzido por Arthur Gilchrist Brodeur. New York: The American Scandinavian Foundation, 1916.

THORGILSSON, Ari. The Book of Settlements. **Landnamabok**. Trad. Hermann Polsson and Paul Edwards. Canada: University of Manitoba press, 2007. Versão online, Disponível em: <http://www.northvegr.org/sagas%20annd%20epics/miscellaneous/landnamabok/001.html>. Acesso em: 5 mar. 2016.

THORGILSSON, Ari; ANÔNIMO. **Islendingabok, Kristni Saga**: The book of the icelanders, the story of the conversion. Trad. Sion Gronlie. Viking Society for Northern Research: University College of London, 2006. Disponível em: < http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Text%20Series/IslKr.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2016

TSCHAN, F.J. **Adam of Bremen**: History of the Archbishops of Hamburg-Bremen. NewYork, 1959 (Existe uma nova edição de 2002, revisada e com mais comentários, feito por T. Reuter).

VIGFÚSSON, Guðbrandur; UNGER, Carl Rikard (ed.). **Flateyjarbók.** 1860. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=b2gJAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=Flateyjarb%C3%B3k+Gu%C3%B0brandur+Vigf%C3%BAsson&client=firefox-a&cd=1&hl=pt-BR#v=onepage&q=Horgslande&f=false>. Acesso em: 5 mar. 2016.

WIDUKIND. **Res gestae Saxonicae.**3.65, ed. Paul Hirsch and Hans-Eberhard Lohmann, MGH SS rer. Germ. in usum scholarum, Hanover, 1935. Traduzido do latim por Anders Winroth, 2006.

ANEXOS

ANEXO A - REIS DA NORUEGA

- *Haraldr Hárfagri*: 930

- *Eiríkr Haraldsson (Eiríkr blóðøx):* 930 – 935

- *Hákon góði (Hákon Aðalsteinsfóstri):* 935 – 961

- *Haraldr gráfeldr*: 961 – 965

- *Hákon Sigurðarson:* 965 – 995

- *Óláfr Tryggvason:* 995 – 1000

- *Eiríkr e Svein Hákonarson:* 1000 – 1015

- *Ólafr Haraldsson*: 1015 – 1030

- *Knútr inn ríki:* 1030 – 1035

- *Magnús góði:* 1035 – 1047

- *Haraldr Sigurðarson:* 1047 – 1066

- *Óláfr Haraldsson, Kyrri:* 1066 – 1093

- *Hákon Magnússon:* 1093 – 1103

- *Magnús Óláfsson, Berfœttr*: 1073 -1103

- *Ólafr Magnússon*: 1115 - 1103

- *Eysteinn Magnússon*: 1103 - 1123

- *Sigurðr Jórsalafari*: 1103 - 1130

- *Eysteinn Haraldsson*: 1125 – 1157

- *Magnús Sigurðrson*: 1130 - 1135

- *Haraldr gilli (Haraldr gillikristr)*: 1130 - 1136

- *Sigurðr Haraldsson* e *Ingi Haraldsson:* 1136 - 1161

- *Hákon Herdebrei* e *Magnús Erlingsson*: 1161 - 1184

- *Sverrir Sigurðarson*: 1184 - 1202

- *Hákon Sverrisson:* 1202 - 1204

- *Guthormr Sigurðarson:* meses de 1204

- *Ingi Bárðarson*: 1204 - 1217

- *Hákon Hákonarson*: 1217 -1263

- *Magnús Hákonarson*: 1263 - 1280

- *Eiríkr Magnússon*: 1280 - 1299

- *Hákon Magnússon*: 1299 - 1319

- *Magnus Erikssons:* 1319 - 1343

- *Hákon Magnússon*: 1355 - 1380

- *Ólafr Hákonarson*: 1380 –1387

ANEXO B- REIS DA DINAMARCA

- *Gormr gamli*: 940 - 958

- *Haraldr blátǫnn Gormsson*: 958–985/986

- *Sveinn Tjúguskegg:* 986 -1014

- *Haraldr Sveinnson*: 1014 -1018

- *Knútr inn ríki*: 1016-1035

- *Hardeknud*: 1035 – 1042

- *Magnús Óláfsson*: 1042–1047

- *Sveinn Ástríðarson*: 1047–1074

- *Haraldr Hen*: 1074–1080

- *Knud IV den Hellige:* 1080 – 1086

- *Oluf:* 1086–1095

- *Erik Ejegod*: 1095–1103

- *Nicolaus*: 1104–1134

- *Erik II Emune*: 1134-1137

- *Erik III Lam*: 1137 – 1146

- *Svend III Grathe*: 1146–1157

- *Knud V Magnussen*: 1146–1157

- *Valdemar den Store*: 1146 – 1182

- *Knud Valdemarsøn*: 1182 – 1202

- *Valdemar Sejr*: 1202–1241

- *Erik Plovpenning*: 1232 - 1250

- *Christoffer I*: 1252–1259

- *Erik Klipping*: 1259 – 1286

ANEXO C- EVENTOS HISTÓRICOS RELEVANTES NAS SAGAS ISLANDESAS

- Assentamento da Islândia: 870

- *A* Batalha de *Havsfjord* - *Slaget i Hafrsfjord* - *(Haraldr Hárfagri* toma o poder na Noruega)*:* 885 -900

- Estabelecimento do *Alþing*: 930

- Divisão da Islândia em quartos: 965

- Descoberta da Groelândia: 985 – 986

- Aceitação do Cristianismo na Islândia: 999/1000

- A batalha de *Svold (*A morte de *Óláfr Tryggvason):*1000

- Primeiras viagens para a América (*Vínland)*: 1000 – 1011

- Acordo entre islandeses e *Ólafr Haraldsson*: 1020 – 1030

-A batalha de *Stiklestad* na Noruega (Morte de *Ólafr Haraldsson):* 1030

- *Ísleifur Gissurarson* se torna o primeiro bispo da Islândia (em *Skálaholt*): 1056

- A batalha de *Stamford Bridge (*Morte de *Haraldr Sigurðarson* na Inglaterra, um dos marcos para o fim da Era *Viking)*: 1066

- Nascimento de *Ari Þorgilsson* (*Ari hinn fróði):*1068

- *Jón Ögmundsson* se torna bispo de *Hólar í Hjaltadal*: 1106

- *Íslendingabók* (O livro dos islandeses) foi escrito: 1122 – 1133

- Compilação das primeiras sagas de reis (*Konungasögur*): 1150

- Nascimento de *Snorri Sturluson*: 1179

- Primeiras sagas de islandeses (*Íslendingasögur*) são copiladas: 1220

- Copilação das primeiras sagas lendárias (*Fornaldarsögur*): 1220

- *Heimskringla* é copilada por *Snorri Sturluson*: 1230

- Morte *Snorri Sturluson*: 1241

- *Codex Regius* é copilado: 1260

- Fim do Estado Livre Islandês: 1262

-O *Möðruvallabók* é copilado na metade do século XIV

ANEXO D - *LÖGSÖGUMAÐR* NA ISLÂNDIA

- *Úlfljótr*: 930

- *Hrafn Hængsson*: 930 – 949

- *Þórarinn Ragabróðir Óleifsson*: 950 – 969

- *Þorkell Þorsteinsson:* 970 – 984

-*Þorgeir Ljósvetningagoði Þorkelsson* (Momento da Cristianização da Islândia): 985 – 1001

- *Grímur Svertingsson*: 1002 – 1003

- *Skafti Þóroddsson*: 1004 – 1030

- *Steinn Þorgestsson*: 1031 – 1033

- *Þorkell Tjörvason*: 1034 1053

- *Gellir Bölverksson*:1054 – 1062

- *Gunnar Þorgrímsson hinn spaki*: 1063 – 1065

- *Kolbeinn Flosason*: 1066 – 1071

- *Gellir Bölverksson*: 1066 – 1074

- *Gunnar Þorgrímsson hinn spaki*: 1075

- *Sighvatur Surtsson*: 1076 – 1083

- *Markús Skeggjason*: 1084 – 1107

- *Úlfhéðinn Gunnarsson*: 1108 – 1116

- *Bergþór Hrafnsson*: 1117 – 1122

- *Guðmundur Þorgeirsson:* 1123 -1134

- *Hrafn Úlfhéðinsson*: 1135 – 1138

- *Finnur Hallsson:* 1139 - 1145

- *Gunnar Úlfhéðinsson*: 1146 – 1155

- *Snorri Húnbogason*: 1156 – 1170

- *Styrkár Oddason*: 1171 – 1180

- *Gissur Hallsson*: 1181 – 1201

- *Hallur Gissurarson*: 1202 – 1209

- *Styrmir Kárason*: 1210 – 1214

- *Snorri Sturluson*: 1215 – 1218

- *Teitur Þorvaldsson*: 1219 – 1221

- *Snorri Sturluson*: 1222-1231

- *Styrmir Kárason*: 1232- 1235

- *Teitur Þorvaldsson*: 1236 – 1247

- *Ólafur Þórðarson hvítaskáld*: 1248 – 1250

- *Sturla Þórðarson*: 1251 – 1253

- *Ólafur Þórðarson hvítaskáld*: 1253

ANEXO E - LISTA DE BISPOS DE *SKÁLAHOLT*

- *Ísleifur Gissurarson:* 1056–1080

- *Gissur Ísleifsson:* 1082–1118

- *Þorlákur Runólfsson:* 1118–1133

- *Magnús Einarsson:* 1134–1148

- *Klængur Þorsteinsson:* 1152–1176

- Santo *Þorlákur helgi Þórhallsson:* 1178–1193

- *Páll Jónsson:* 1195–1211

- *Magnús Gissurarson:* 1216–1237

- *Sigvarður Þéttmarsson* (Norueguês): 1238–1268

- *Árni Þorláksson:* 1269–1298

- *Árni Helgason:* 1304–1320

- *GrímurSkútuson* (Norueguês): 1321–1321

- *JónHalldórsson* (Norueguês): 1322-1339:

- *Jón Indriðason (*Norueguês): 1339–1341

- *Jón Sigurðsson:* 1343–1348

- *Gyrðir Ívarsson* (Norueguês): 1350–1360

- *Þórarinn Sigurðsson* (Norueguês): 1362–1364

- *Oddgeir Þorsteinsson* (Norueguês): 1365–1381

- *Mikael* (Dinamarquês): 1382–1391

- *Vilchin Hinriksson* (Dinamarquês): 1391–1405

- *Jón* (Norueguês): 1406–1413

- *Árni Ólafsson:* 1413–1426

- *Jón Gerreksson* (Dinamarquês): 1426–1433

- *Jón Vilhjálmsson* Craxton (Britânico): 1435–1437

- *Gozewijn Comhaer* (*Deventer,* província de *Overijssel*): 1437–1447

- *Marcellus de Niveriis* (Germânico): 1448–1462

- *Jón Stefánsson Krabbe* (Dinamarquês): 1462–1465

- *Sveinn spaki Pétursson:* 1466–1475

- *Magnús Eyjólfsson:* 1477–1490

- *Stefán Jónsson:* 1491–1518

- *Ögmundur Pálsson:* 1521–1540

ANEXO F- LISTA DE BISPOS DE *HÓLAR*

- Santo *Jón Ögmundsson*: 1106–1121

- *Ketill Þorsteinsson:* 1122–1145

- *Björn Gilsson:* 1147–1162

- *Brandur Sæmundsson:* 1163–1201

- *Guðmundur góði Arason:* 1203–1237

- *Bótólfur:* 1238–1247

- *Heinrekur Kársson:* 1247–1260

- *Brandur Jónsson:* 1263–1264

- *Jörundur Þorsteinsson*: 1267–1313

- *Auðunn rauði Þorbergsson:* 1313–1322

- *Lárentíus Kálfsson:* 1324–1331

- *Egill Eyjólfsson*: 1332–1341:

- *Ormr Áslákssson:* 1342–1356

- *Jón skalli Eiríksson:* 1358–1390

- *Pétur Nikulásson:* 1391–1411

- *Jón Henriksson:* 1411–1423

- *Jón Vilhjálmsson:* 1425–1435

- *Jón Bloxwich:* 1435–1440

- *Róbert Wodbor:* 1441–1441

- *Gottskálk Keneksson:* 1442–1457

- *Ólafur Rögnvaldsson:* 1458–1495

- *Gottskálk grimmi Nikulásson:* 1496–1520

- *Jón Arason:* 1524–1550 [239]

[239] O presente estilo de anexos e algumas informações foram inspirados em: HREISSON, Viðar;(Editor Geral) COOK, Robert; GUNNELL, Terry; KUNZ, Keneva; SCUDDER, Bernard (Equipe Editorial). **The Complete Sagas of Icelanders**. Reykjavík, Islândia: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, Vol. V, p.p. 392-393; OLIVEIRA, André Araújo. **Imaginário e Identidade na conversão da Islândia**. Dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, 2015, p. 99.